

Aralık, 2020
Cilt: 1 - Sayı: 1

December, 2020
Volume: 1 - Issue: 1

journal of **sociological** context
sosyolojik bağlam
dergisi

ISSN: 2757-5942

www.sosyolojikbaglam.org

journal of **sociological** context
sosyolojik bağlam
dergisi

Uluslararası Hakemli Dergi
International Refereed Journal

Month, Year
Aralık, 2020

Volume: I, Issue: I
Cilt: I, Sayı: I



ANTALYA, 2020
Sosyolojik Bağlam Dergisi
ISSN: 2757-5942

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK
Akdeniz Üniversitesi

Editörler / Editors

Doç. Dr. Gül AKTAŞ | Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Tuncay Ercan SEPETÇİOĞLU | Adnan Menderes Üniversitesi

Yardımcı Editör / Assistant Editor

Dr. Aylin ÇİÇEKLİ | Akdeniz Üniversitesi

Editörler Kurulu / Board of Editors

Prof. Dr. Halime ÜNAL REŞİTOĞLU – Sosyoloji	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati AKTAŞ – Uluslararası İlişkiler	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir TEMURÇİN – Coğrafya	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL – Türk Dili ve Edebiyatı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ŞEKER – İletişim	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Necati DEMİR – Eğitim Bilimleri	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN – Sosyoloji	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Sema ÖNAL – Felsefe	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz BİNGÖL – Kamu Yönetimi	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Güven DİNÇ – Tarih	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Nursel AYDINER AVŞAR – İktisat	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Zafer DURDU – Sosyoloji	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Yayın Kurulu / Board of Editors

Prof. Dr. Abdürreşit Celil KARLUK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TALİMCİLER	İzmir Bakırçay Üniversitesi
Prof. Dr. Hüsamettin İNANÇ	Dumlupınar Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Ertan EĞRİBEL	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Matias VERNENGO	Bucknell University
Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT	Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ	Uludağ Üniversitesi
Assoc. Prof. Dr. Chiara PIOVANI	University of Denver
Assoc. Prof. Dr. Codrina RADA	University of Utah
Assist. Prof. Dr. Ezgi KAYA	Cardiff University

Derleme Sekreterleri / Editorial Secretariat

Arş. Gör. Elif GÜN | Akdeniz Üniversitesi
Arş. Gör. Merve Suzan İLİK BİLBEN | Akdeniz Üniversitesi

Yabancı Dil Editörü / English Language Editor

Arnas BULUT | Akdeniz Üniversitesi

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Birtan BOZLU | Akdeniz Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Arda ARIKAN	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Cevdet YILMAZ	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Dilek YEŞİLTUNA	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Durmuş Ali ARSLAN	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Hamza ATEŞ	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir CANATAN	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ	Adnan Menderes Üniversitesi
Prof. Dr. M. Nuri GÜLTEKİN	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ANIK	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ŞAHİN	Polis Akademisi
Prof. Dr. Metin ÖZKUL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa TALAS	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan YELKEN	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Sevinç GÜÇLÜ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Suvat PARİN	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Şevket ÖKTEN	Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Ümit AKÇA	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Zülküf KARA	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Adem SAĞIR	Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Bekir KOCADAŞ	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Elife KART	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Emin ADAŞ	Adnan Menderes Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma Özlem GÜZEL	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Gamze AKSAN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Halil Saim PARLADIR	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜL	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Kamil ŞAHİN	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Metin KILIÇ	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Serdar ÜNAL	Adnan Menderes Üniversitesi
Doç. Dr. Vehbi BAYHAN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar KAYA	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Yavuz ÇOBANOĞLU	Munzur Üniversitesi
Doç. Dr. Zeki DUMAN	Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Sosyolojik Bağlam uluslararası hakemli bir dergidir.
Sosyolojik Bağlam Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında olmak üzere yılda üç kez yayınlanmaktadır.
Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlara aittir.
Yazı sahiplerine telif ücreti ödenmez, makale yayınlamak için ücret talep edilmez.

Sociological Context is an international refereed journal.
Sociological Context is published triquarterly in April, August, and December.
Authors are responsible for the content of their articles.
No royalty is paid to, and no fee is requested from the authors.

Yazışma Adresi/ Correspondence Address

Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü 07058 Kampüs / ANTALYA / TÜRKİYE
Tel: +90 532 206 9043
Elektronik posta/e-mail: dergi@sosyolojikbaglam.org
Web: www.sosyolojikbaglam.org
Sosyolojik Bağlam®

Sosyolojik Bağlam Dergisi Yayın Etiği ve Yayın İhlali Uygulama Bildirimi

Sosyolojik Bağlam, hakem ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu çift-kör hakemlik sisteminin kullanıldığı hakemli bir dergidir. Sosyolojik Bağlam Dergisinin benimsediği yayın süreçleri bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Yayın sürecine katılan tüm tarafların (yazar, dergi editörü / editörleri, hakemler ve yayıncı) kendilerinden beklenen etik davranış standartlarını kabul etmesi ve uygun davranması gerekir. Sosyolojik Bağlam Dergisi yayın sürecine katılan bütün taraflar için en yüksek etik standartları geliştirmiştir ve bunları garanti altına almıştır. Yüksek yayın etiği standartları en iyi biçimde desteklenir ve yayın ihlali (publication malpractices) karşı bütün önlemler en iyi şekilde alınır. Sosyolojik Bağlam Dergisi, yayıncılığın bütün aşamalarında etik standartları son derece ciddiye alır, iş ahlakının tüm sorumluluklarını kabul eder. Yüksek etik standartlarını garanti eden ve bütün tarafların uyması beklenen Yayın Etiği ve Yayın İhlali Bildirimi, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) belirlediği etik ilkelere (<https://publicationethics.org/>) dayanmaktadır.

Baş Editör ve Yardımcı Editörün Görevleri

Gönderilen yazılar fikri ve bilimsel içerikleri açısından ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, dini inanç, etnik köken, vatandaşlık veya yazarların politik düşünceleri dikkate alınmaksızın değerlendirilir.

Baş Editör, gönderilen makaleden sorumlu alan Editör ve herhangi bir editoryal kadro, gönderilen makale ilgili herhangi bir bilgiyi yazar, hakemler, muhtemel hakemler ve yayıncı dışında herhangi birine ifşa etmemelidir.

Gönderilen bir makalede henüz yayınlanmamış materyaller, yazarların açık yazılı onayı olmadan Editör'ün kendi araştırmasında kullanılmamalıdır.

Dergiye gönderilen makalelerin hangilerinin yayımlanacağından derginin Baş Editörü veya Yardımcı Editörü sorumludur. Baş Editör ve Yardımcı Editör derginin Yayın Kurulu ve kararları tarafından yönlendirilebilir. Ayrıca iftira, telif hakkı ihlali ve intihal ile ilgili hukuki durumlarda kısıtlanabilir. Baş editör, bunu kararı verme yetkisi olan Yardımcı Editör, diğer editörler veya hakemlerle müzakere edebilir.

Hakemlerin Sorumlulukları

Hakem, editoryal kararlar alınırken Editör ve Yayın Kuruluna destek olur ve yazarla editoryal iletişim aracılığıyla yazarın makaleyi geliştirmesine yardımcı olabilir.

Bir makalenin değerlendirilmesinde bilimsel olarak kendisini uygun bulmayan veya zamanında incelemenin imkânsız olacağını düşünen hakemler, derhal Baş Editöre haber vermeli, böylece muhtemel uygun hakemlerle iletişime geçilmelidir.

İncelenmek üzere alınan yazılar gizli belge olarak değerlendirilmelidir. Baş Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya başkalarıyla tartışılmamalıdır.

Yorumlar objektif olarak yapılmalıdır. Hakemin kişisel ve art niyetli eleştirisi kabul edilemez. Hakemler uygun destekleyici argümanlarla görüşlerini açıkça ifade etmelidir.

Hakemler, yazarlar tarafından belirtilmeyen ilgili yayınları tespit etmelidir. Daha önce ortaya atılmış bilimsel bir gözlem, bulgu veya düşünceye atıf yapılmalıdır. Hakem, söz konusu makale ile diğer veri ve yayınlar arasında önemli bir benzerlik veya örtüşme olması durumunda Editörü bilgilendirmelidir.

Hakemler, değerlendirmesi sonucu elde ettiği bilgi veya fikirleri gizli tutmalı ve kişisel çıkarları için kullanmamalıdır.

Hakemler, kendisine gönderilen makalenin yazarıyla işbirliği, rekabet, çıkar ilişkisi vs. açılardan bağlantılı olması durumunda makaleleri değerlendirmeyi düşünmemelidir.

Yazarların Görevleri

Yazarlar araştırmasının özgün olduğunu garanti eder. Temel bilgiler makalede doğru bir şekilde sunulmalıdır. Bir makale, başkalarının çalışmayı takip edebilmesi için yeterli ayrıntı ve referans içermelidir. Hileli veya bilerek yanlış kullanılan ifadeler etik olmayan davranışlar oluşturur ve kabul edilemez.

Yazarlar, tamamen orijinal eserler yazdıklarından uygun şekilde atıfta bulunulduğundan veya alıntılı olduğundan, başkalarının eserlerini ve / veya kelimelerini kullanıp kullanmadıklarından emin olmalıdır.

Bir yazar genel olarak aynı çalışmayı birden fazla dergide yayınlamamalıdır. Aynı makalenin birden fazla dergiye paralel olarak sunulması etik dışı yayıncılık davranışı oluşturur ve kabul edilemez.

Yazar, makalesinde kullandığı bütün kaynakları kaynaklar bölümünde belirtmelidir. Yazarlar ayrıca çalışmanın özünü belirlemede etkili olan/olabilecek yayınları özellikle belirtmeli, atıf ya da alıntı yapmalıdır.

Yazarlık, gönderilen çalışmanın tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkılarda bulunanlarla sınırlı olmalı, yazarlar haksız yazarlıktan kaçınmalıdır. Önemli katkısı bulunanların hepsi ortak yazar olarak yer almalıdır.

Araştırma projesine katılanların olduğu durumlarda, Teşekkür bölümünde anılmalıdır.

Tüm yazarlar makalelerde sonuçları veya makaledeki yorumlarını etkilediği şekilde yorumlanabilecek herhangi bir mali ilişkilerini veya diğer önemli çıkar çatışmalarını açıklamalıdır. Proje için tüm mali destek kaynakları açıklanmalıdır.

Bir yazar, kendi yayınlanmış çalışmasında önemli bir hata veya eksiklik tespit ettiğinde, dergi Baş Editörü veya yayıncısını derhal haberdar etmek ve onlarla işbirliği yapmak veya makaleyi geri çekmek veya uygun bir düzeltme yapılarak yayınlamakla yükümlüdür. Yayıncı, bir araştırma kötü niyetli olarak tanımlanırsa, yayımlanmış makaleleri yazarlara önceden bildirimde bulunarak veya bildirmeden geri çekme hakkına sahiptir.

Yayıncının Onayı

Yayıncı ve Dergi, yayıncılık faaliyetlerinde yaş, renk, din, inanç, engellilik, medeni durum, gazilik durumu, ulusal köken, ırk, cinsiyet, genetik yatkınlık veya taşıyıcı durumu veya cinsel yönelim temelinde hiçbir ayırım yapmaz.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

DERLEME MAKALE:

TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİNİN TELEVİZYON DİZİLERİNE YANSIMASI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME
A SOCIOLOGICAL ASSESSMENT ON THE REFLECTION OF GENDER ROLES ON TELEVISION SERIES

GÜL AKTAŞ 1-12

DERLEME MAKALE:

PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİ VE SPOR ALANININ İNŞASI
SOCIOLOGY OF PIERRE BOURDIEU AND CONSTRUCTION OF SPORTS FIELD

BİRTAN BOZLU 13-26

ARAŞTIRMA MAKALESİ:

CRETAN TURKS AT THE END OF THE 19TH CENTURY: MIGRATION AND SETTLEMENT

19. YÜZYILDA GİRİT TÜRKLERİ: GÖÇ VE YERLEŞİM

TUNCAY ERCAN SEPETÇİOĞLU 27-41

ARAŞTIRMA MAKALESİ:

TAHTACI TOPLULUKLARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: ANTALYA İLİ ÖRNEĞİ

A RESEARCH ON TAHTACI COMMUNITIES: CASE OF ANTALYA

GAMZE ŞENYAYLA 42-53

DERLEME MAKALE:

SAİT FAİK ABASIYANIK'IN SEÇİLMİŞ ÜÇ ÖYKÜNDE ZAMAN, MEKÂN VE AHLAK

TIME, SPACE, AND MORALITY IN THREE SELECT STORIES BY SAİT FAİK ABASIYANIK

KIVILCIM UZUN, ARDA ARIKAN 54-65

DERLEME MAKALE:

GEÇMİŞ VE GELECEK ARASINDA İRAK'LI TÜRKMENLER: POLİTİK UYGULAMALARIN TARİHSEL ELEŞTİRİSİ

İRAQI TURKMENS BETWEEN THE PAST AND THE FUTURE: A HISTORICAL CRITIQUE OF POLICIES

HEERSH HASAN MAHMOOD 66-75

ÇEVİRİ MAKALE:

FOUCAULT İLE BEDENİN TARİHSEL KURGUSUNUN PARADOKSU

FOUCAULT AND THE PARADOX OF BODILY INSCRIPTIONS

JUDITH BUTLER (ÇEV. MUSTAFA DEMİRKAN) 76-80




sosyolojikbağlam

Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Televizyon Dizilerine Yansıması Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

A Sociological Assessment on the Reflection of Gender Roles on Television Series

Gül AKTAŞ*

 0000-0001-6424-4256

Öz

Televizyon hem görsel açıdan önemli bir etkiye sahip olmakla birlikte hem de kolay elde edilebilen bir iletişim aracıdır. İzleyici kitlesinin heterojen bir yapıya sahip olması ve karşısındaki kitlenin belirleyici özelliklerini bilmemesine rağmen televizyon yapmış olduğu programlarla bireylerin anlam dünyasını dönüştürebilecek bir güce sahiptir. Bununla birlikte her sosyal gruptan bireye cazip gelecek programları ile izleyicileri etkilemesi televizyonu diğer geleneksel medya türlerinden ayıran en çarpıcı özelliğidir. Özellikle toplumda okuma yazma bilmeyen, işitme ya da görme engeli olan bireylerin varlığını düşündüğümüzde her kesime farklı tekniklerle ulaşabilme özelliği televizyonu cazip hale getirmektedir. Televizyonda sunulan haber, eğitim, dizi ve eğlence merkezli programlar kitlelerin beğenilerine sunulurken toplumsal, ekonomik ve kültürel alanda meydana gelen değişimlerden etkilenir. Bu değişimler aynı zamanda bireyin dünya görüşünü, olayları analiz etme ve yorumlama gücünü ve geleceğe ilişkin algı ve beklentilerini de farklı noktalarda etkilemektedir.

Son yıllarda özellikle akşam kuşağındaki yerli dizilerde "ideal beden" algısının yoğunlukla kadın aktörler üzerinden sunulduğu bir tablo ile karşılaşmaktayız. Bununla birlikte yerli dizilerde, aile ve sosyal yaşam içinde erkeklerin kadınlar üzerinde kurdukları tahakküm biçimleri, kadınların kendi aralarındaki güç çatışmaları, toplumsal cinsiyete dayalı rol ve sorumluluklar, diyalog ve anlamaya dönük ilişkilerden çok dış görünüme ve gösterişe yönelik sahneler göze çarpmaktadır. Bu noktadan yaklaştığımızda çalışmanın amacı, son yıllarda televizyonda benzer konu içerikleri ile izleyicilere sunulan yerli dizilerin toplumsal cinsiyetin kültürel temsillerine hangi noktalarda ayna tuttuğu konusunu sosyolojik bağlamda eleştirel bir bakış açısıyla ele almaktır. Bu çalışmada, yerli dizilerde toplumsal cinsiyet rollerinin hangi temalarla verildiği konusu araştırılırken, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini vurgulayan diyaloglar, kamusal ve özel alana ilişkin kadın ve erkek konumlandırma mekân görünümleri, estetik ve dış görünüşün ön planda olduğu görsel sunumlar eleştirel bir söylemle analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İletişim Sosyolojisi, Kadın Temsili, Televizyon Dizileri, Toplumsal Cinsiyet, Ataerkillik

Abstract

Television is an easily accessible communication tool and has a significant visual impact. Even though the audience has a heterogeneous structure and unknown defining characteristics, television has the power to transform the semantic world of individuals with its programs. Therewithal, the power to attract the audience with its programs that will allure individuals from all social groups is the most noteworthy feature that distinguishes television from other traditional media types. Particularly, the ability to reach every section with different techniques makes television appealing considering the existence of individuals who are illiterate, hearing, or visually impaired. While the news, TV series, education, or entertainment oriented programs are offered to the taste of the audience, they are affected by the changes in economic, social, and cultural fields.

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. ✉ gaktas@pau.edu.tr

These changes also affect the individual's worldview, their ability to analyze and interpret cases, and their expectations and perception about the future at different levels.

In recent years, it has been noticed that the perception of "the ideal body" is mostly presented through actresses in prime-time Turkish TV series. Besides, scenes about physical appearance and vanity are more salient than the scenes about the forms of domination of men over women in the family and social life, power struggles among women, gender-based roles and responsibilities, dialog, and relationships towards understanding. Through this perspective, this study aims to critically analyze from which points Turkish series, which are presented with similar subject contents on television in recent years, mirror the cultural representations of gender in a sociological context. In this study, while the themes of gender roles in Turkish series are investigated, dialogues emphasizing gender inequality, spatial appearances locating women and men in public and private areas, and visual presentations highlighting aesthetics and physical appearance are inquired through critical discourse.

Keywords: Sociology of Communication, Representation of Women in Media, TV series, Gender, Patriarchy

1 Giriş

Erkekleri ve kadınları birbirinden ayıran biyolojik farklılıklar cinsiyet temelinde incelenir. Buna karşılık toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeklerin sosyo-kültürel yaşam içindeki davranış kalıplarını ve bu kalıpların sosyalizasyon sürecinde bireylere nasıl aktarıldığını içeren bir toplumsal şema sunar. Dolayısıyla toplumsal cinsiyete ilişkin kalıp yargılar bir öğrenme süreci içinde gerçekleşir. Toplumsal cinsiyete ilişkin şemaya baktığımızda gücü elinde bulunduran genellikle erkektir ve baskın karakter özelliği gösterir. Bu yönüyle erkek, toplumda her zaman varlığını sahip olduğu güç ve otorite ile hissettirir. Kadın ise söz konusu güce tabi olan, kültürel norm, gelenek ve örflerin belirlediği sınırlar içinde yaşamını idame ettiren, daha çok özel alan içinde rol ve sorumluluklar yüklenen bir birey olarak konumlanır. Her ne kadar sanayileşme, küreselleşme ve mesleki uzmanlaşma bağlamında kadınlar kamusal alanda daha görünür hale gelse de yine de kadınların toplumsal yaşamda var olma mücadelesi ve cinsiyete ilişkin kalıp yargıların kırılması yönündeki çabaları farklı boyutlarıyla devam etmektedir.

Toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretimi geleneksel yapılarda aile içinden başlayarak toplumun diğer mecralarına doğru bir yayılım gösterir. Aile ve sosyal çevrenin dışında medya da bu konuda başat rol oynamaktadır. Kitle iletişim araçlarından televizyon, kadın ve erkek tipolojileri üzerinden cinsiyet ayrımcılığını yeniden üretirken bu süreci aynı zamanda normalleştirmektedir. Özellikle televizyon dizilerinde geleneksel cinsiyet rolleri bağlamında erkeğin evi geçindiren, gücü ve parayı elinde bulunduran, aldatan, duygularını ifade etmekten sakınan; kadının ise, ev içi rollerle sarmalanan, çocukların bakımından sorumlu, erkeğin varlığına koşulsuz ihtiyaç duyan, zaman zaman farklı şiddet türlerine maruz kalan, "erkeği elinde tutmak için" stratejik çözüm yolları arayan, üretmekten çok tüketen bir birey olarak sunulduğu gözlenmektedir. Okuma yazma bilmeyen ve bilgi kaynaklarına doğrudan ulaşma noktasında geri planda kalan ve ataerkil bakış açısının sarmalandığı bir toplumda yetişen kadınları düşündüğümüzde televizyonun toplumsal cinsiyet bağlamında eşitlikçi bir söylemi neden kullanması gerektiği sorusu daha anlamlı olacaktır. Bu çerçeveden baktığımızda toplumun her kesiminden insana ulaşma gücüne sahip olan televizyonun aile içi ilişkiler, kültürel anlam kodları ve toplumsal değerleri nasıl aktardığı sorusu toplumsal cinsiyet ve medya özelinde tartışılması gereken önemli bir sosyolojik konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özel televizyon ve uydu kanallarının geniş bir yelpazede yayılım göstermesi ile birlikte televizyon, eğlence ve haber programlarının yanı sıra dizi filmlerle bireylerin ilgi dünyalarına zengin bir içerik sunmuştur. Bu nedenle medya son yıllarda iletişim, sosyoloji, psikoloji, radyo-televizyon alanında çalışan bilim insanlarının ilgi odağı haline gelmiştir.

Farklı özelliklere sahip (yaş, cinsiyet, eğitim, toplumsal sınıf vb.) kitlelere popüler kültür ürünlerini bir tüketim nesnesi olarak sunan televizyon dizileri idealize edilmiş yaşam öyküleri ile izleyenlerin

kimi zaman gerçek yaşamla bağlarını koparmaktadır. Özellikle son dönemlerde dizilerde, evdeki gündelik yaşamlarında gösterişli ve sık giyinen kadınlar, atletik vücuda sahip erkekler, pahalı ve lüks konutlar, dizi boyunca kullanılan mekânların görsel bir şölenle izleyiciye aktarılması, son model gösterişli arabalar, başrol oyuncunun çoğunlukla holding sahibi olduğu yerli diziler popüler hale gelmiştir. Dizilerde öne çıkan unsurlar sadece görsel metinler üzerinden inşa edilmemekte karakterlerin davranış örüntüleri de birbirine benzeyen içeriklerle karşımıza çıkmaktadır. Örneğin dizinin olay örgüsü içinde kadın-kadın veya kadın-erkek ilişkilerinde nefret, intikam, aldatma, güç ve iktidar yarışı, rekabet öne çıkan söylemlerdir.

Tüm bu veriler ışığında bu çalışma, belirli bir dizi ya da dizilerden yola çıkarak değil, genel bağlamda akşam kuşağında yer alan yerli dizilerde sıkça karşımıza çıkan ve konu-aktör-mekân örgüsünün toplumsal cinsiyet ekseninde nasıl işlendiği konusu üzerine odaklanmıştır. Bunu yaparken toplumsal cinsiyet rollerinin hiyerarşik bir cinsiyet algısını nasıl pekiştirdiği, dizideki hikâye örgüsü ve karakterlerin rolleri üzerinden nasıl inşa edildiği eleştirel bir söylemle analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede televizyondaki dizilerde kadın ve erkek karakterlerin kullandığı dil ve davranış biçimlerinin nasıl aktarıldığı, dizide kullanılan mekânlar aracılığıyla toplumsal sınıf farklılaşmasının nasıl inşa edildiği, kadın ve erkeklerin özel ve kamusal alan ayırımına göre dizilerde nasıl konumlandırıldıkları ile ilgili sorular irdelenmiştir. Böylelikle bir tüketim aracı olan televizyonun diziler aracılığıyla kadın ve erkeklere verdiği alt mesajlar da bu çalışmada ele alınmış olacaktır.

2 Toplumsal Cinsiyetin Sosyo-Kültürel İnşası

Toplumsal cinsiyet terimi ilk kez Ann Oakley tarafından kullanılmıştır. Oakley, 'cinsiyete'le (sex) biyolojik erkek-kadın ayırımını anlatırken; 'toplumsal cinsiyet'le (gender), biyolojik ayırma paralel olarak toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye gönderme yapmaktadır. Cinsiyet kelimesinin anlamı zaman içinde sınırlarını genişletmiştir. Son yıllarda daha kapsamlı bir ifadeyle cinsiyet, erkeğin ve kadının toplumsal ve kültürel olarak inşa edilen rollerini tanımlamaktadır. Cinsiyet kavramı, insanların doğuştan getirmiş oldukları fiziksel ve biyolojik bir özellik olarak, bireyleri erkek ve kadın şeklinde iki cinse ayırır. Sadece biyolojik farklılıkların bir göstergesi olmaktan ziyade cinsiyet, yaşamın daha ilk yıllarından itibaren birey için bir toplumsal kategori yaratır. Yaratılan bu kategori, bireyin biyolojik açıdan belli bir cinsten olduğuna ilişkin bilgi dahilinde çeşitli rol, davranış ve tutumlarla şekillenir. Sonuçta birey için toplumsal olarak kabul gören bir roller bütünü belirlenmiş olur. Bu rollere toplumsal cinsiyet denmektedir. Toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet hem birbirine bağımlı hem de birbirinden farklı kavramlardır. Toplumsal açıdan cinsiyet (gender), kadın ve erkeklerin sosyal ve kültürel rol beklentileri olarak tanımlanırken; biyolojik bir kavram olarak cinsiyet, fiziksel farklılıklara gönderme yapar. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin açıklamakta yetersiz kaldığı "sosyal sınıf" ve "ataerkillik" gibi kavramların açıklanmasına olanak tanır. Toplumsal cinsiyet kadınlık ve erkeklik arasındaki farklılıkları ortaya koyarken; evrensel bir nitelik taşıyan biyolojik cinsiyetin aksine kültürel açıdan bazı değişkenlikler göstermektedir. Kültürden kültüre farklılık gösteren bu yapı içerisinde kadınlar ve erkekler birbirlerinden belirgin bir biçimde ayrılmakta ve erkekler kadınlara göre öncelikli bir konum elde etmektedir. Toplumsal cinsiyet kadın ve erkeğin, özel ve /veya kamusal alanda nerede duracağı, toplumsal hayata ne oranda katılacağı ve nasıl temsil edileceğini belirler. Burada güç ilişkileri de belirleyici unsur olmaktadır. Öyle ki toplumsal cinsiyete ilişkin inşacı yaklaşımclar kadın-erkek arasındaki toplumsal farklılıkların güç ilişkilerine göre inşa edildiğini savunurken, güç dengelerinin değiştirilmesi halinde toplumsal cinsiyetin 'doğasının' da değişeceğini ifade etmektedir (Keskin ve Uslan, 2016: 50).

Ecevit 1970'lere dayandırılan toplumsal cinsiyet çalışmalarında üç önemli aşamadan bahseder: "Bunlardan ilki yukarıda da bahsettiğimiz gibi doğuştan gelen cinsiyet farklarına vurgu yapar. Biyolojik kuram tarafından dile getirilen farklılıkların bilimsel olarak doğrulandığı iddia edilse de kadının sosyal statüsündeki ikincil konumunun gerekçelerini açıklamaktan uzaktır. İkinci aşamada toplumsal cinsiyetin beşerî, dolayısıyla kültürel olduğu gerçeğinden hareket eden bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımın temelinde toplumsal cinsiyet rollerinin sonradan kazanıldığı ve belli bazı toplumsal koşullar ve aktörlerin etkisi ile şekillendiğidir. Bu yaklaşıma göre, söz konusu farklılıklar

farklı sosyalleşme deneyimlerinden oluşmaktadır. Toplumlarda kadın ve erkeğe özgü cinsiyet rolleri kısmen farklılık gösterse de pek çok toplumda erkek kaynak sağlayıcı, kadın ise aile fertlerini yeniden üretime hazırlayan kişi olarak görülmekte, kadın daha az kaynak ve güce sahip olmaktadır. Cinsiyetler arası hiyerarşinin kaynağı olan ataerkil sistemin bir ürünü olarak karşımıza çıkan bu yapılanma doğum kontrol yöntemlerinin gelişmesi, kadınların eğitim oranlarının yükselmesi ve farklı mesleklere yönelmesi, dolayısıyla doğum oranlarının düşmesine rağmen kadınların neden hala erkeklere göre daha az güce sahip olduğunu açıklayamamaktadır. Üçüncü aşama, toplumsal cinsiyet-sosyal sınıf ilişkisine dikkat çekmektedir. Bu aşama toplumsal cinsiyetin bütün sosyal sistemlerde (sınıflı ve ataerkil) merkezi bir rolü olduğuna dikkat çekmektedir. Yani toplumsal cinsiyet, ücretli çalışma, aile, politika, gündelik yaşam, ekonomik kalkınma, hukuk, eğitim ve daha birçok alan analizlerine katılmıştır” (Akt. Altan Arslan ve Güz, 2018:490-491).

Toplumsal cinsiyet rollerinin üretilmesinde ve sürdürülmesinde aile kritik bir öneme sahiptir. Ailenin çocuk yetiştirme biçimleri ve kullanılan dil toplumsal cinsiyete ilişkin kültürel kodların ne şekilde inşa edildiğine dair ipuçları verir. Eğer kız çocuklarına kadınlık kimliğini besleyen, “ev işlerinde becerikli, tutumlu, idare eden, fedakârlık gösteren” bir sosyalizasyon süreci veriliyorsa bu durum ev içi ve annelik normlarının kadın tarafından pekiştirilmesini kolaylaştırır. Buna karşılık erkeklerin “tahakküm kuran, ev içi sorumluluklardan muaf tutulan, bedensel güç gerektiren işlere yönlendirilen” bir kültürel aktarımla yetiştirilmesi söz konusuysa bu anlayış ileriki zamanlarda ayırıştırıcı bir dil ile yeniden üretilerek sürdürülen bir davranış kalıbına dönüşür.

Dolayısıyla toplumsal cinsiyet rollerinin üretildiği ilk mecra olan ailede başlayan kültürel aktarım toplumun diğer alanlarına doğru bir yayılım gösterir. Toplumsal cinsiyet rol modellerini aktaran ve yeniden üretimini sağlayan bir diğer mecra olan medya da kritik bir öneme sahiptir. Medya araçlarından biri olan televizyon özellikle geniş kitlelere erişim sağlama kapasitesinden dolayı etki alanı oldukça büyüktür. Bu özelliği ile televizyonun, ataerkil yapının egemen söylemlerini farklı içeriklerle izleyici kitlesine sunması uzun vadede toplumda yaygın bir kanaatin de oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Televizyon, özellikle kadınların bir kısmının çalışmadığı ve evde vakit geçirdiği düşünüldüğünde kritik bir öneme sahiptir. Televizyonun özellikle çalışmayan kadının tek ve yegâne dostu olduğunu belirten Kutlu (2010: 52-54), televizyon dizilerinde toplumsal cinsiyet ekseninde kadının sunumuna ilişkin şu değerlendirmeyi yapar: “Bu kadar çok zaman geçirdiği bir iletişim aracı olan televizyon zamanla kadının duygu ve düşünce dünyasını etkisi altına alan, değer yargılarını değiştiren ve yeni yaşama biçimlerini empoze eden bir araç olmaya başlamıştır. Feminist iletişim çalışmaları, cinsiyet temelli toplumsallaşma ve kalıp yargıların toplumun sürekliliğini sağlamak için yeniden üretilmelerinde televizyonun rolünü sorgulama ya da medyayı kapitalist ve ataerkil sistemi meşrulaştıran ve yayın içerikleriyle bu düzenin yeniden üretilmesini sağlayan ideolojik bir aygıt olma çerçevesinde öne çıkarmışlardır.”

Medya araçlarına baktığımızda kadınların yer alış biçimleri hangi program, yazı, araç, görüntü olursa olsun şu ana başlık altında toplanmaktadır: “Şiddete maruz kalan kadın, zavallı ve korunmaya muhtaç kadın, cinsel obje olarak kadın, iyi anne, kötü eş, kötü anne, yuva yıkan ahlaksız kadın, tüketen ve tükettiren kadın” (Söğüt, 2019:217).

3 Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Temsil Ediliş Biçimleri

Televizyonun yaygınlaşmaya başladığı 50’li ve 60’lı yıllarda kadınlar çok nadiren bağımsız ve olgun bir kişi olarak gösterilmekteydi. Kadınlar ailenin diğer fertlerine özellikle erkek partnerine bağımlı olarak evcil ve özel alanda yer alarak, nadir olarak kamusal alan ve erkek dünyasında görünmekteydi. Raymond Williams televizyonu “teknoloji ve kültürel biçim” olarak tanımlamaktadır. Kültürel biçim olarak televizyon M. Gallagher’e göre toplumda hüküm süren değer yargıları ve ideolojileri

yansıtmaktadır. 1974 yılında N.S. Tedesco tarafından yapılan araştırmalarda televizyon dramalarında kadınların %51'inin evli olarak gösterilmesine karşın erkeklerde bu oran %31 olarak tespit edilmiştir. 1975 yılında J. C. Mc. Neil erkeklerin %75'inin kârlı işlerde çalıştığını kadınların ise bu oranın yarısından daha az olduğunu ortaya koymuştur. Kadın karakter, yönetici olarak değil de yönetime yakın olan sekreterlik gibi işlerde çalışan daha sempatik bireyler olarak gösterilmektedir. Buna karşılık kadınlar televizyonda, yüksek gücün olduğu dış dünyaya çıkmaktansa evli olmak ve evde tutulmaya uygun olarak gösterilmektedirler (Akt. İmançer, 2000: 99-100).

Türk televizyonunda kadın kimliklerinin nasıl inşa edildiğini araştıran Saktanber, "Cumhuriyet'in kadınlarla ilgili resmî ideolojisi olan ve toplumun modernleşmesine hizmet eden milliyetçi, laik, aile kadını tipini üretmek için, televizyonun kamusal yayıncılık döneminde bir toplumsallaştırma aracı olarak hizmet ettiğini belirtir. Bu dönemde kadınlara yönelik programlarda, saygıdeğer ev hanımları, nazik hanımlar olarak seslenilmektedir. Kadının aile içinde anne ve eş olmasının yanı sıra, bir yurttaş olduğu da belirtilir. 1980'li yıllardan sonra aileyi hedef alan programlar yerine yetişkinlere genel olarak seslenen programlar yer almıştır. Bunlar ev kadınlarının günlük ev işi yapma rutinlerine uygun olarak yayına giren 'Günaydın', 'Günün İçinden', 'Öğle Üzeri' ve 'Öğleden Sonra' gibi programlardır. Bu programlar sosyal güvenlik, toplum içinde yaşamın kuralları, yaşlılık ve emeklilik gibi konuları içermenin yanı sıra pratik bilgiler, ev ekonomisi ve çocuk bakımı gibi konuları kapsamıştır. Sonuç olarak bu programlar ailenin Türk toplumunun çekirdeği olduğu anlayışıyla hazırlanmış, kadının toplumdaki temel yerinin aile olduğunu vurgulayan programlardır" (Akt. Kutlu, 2010: 73-74).

Türk toplumundaki televizyonun ve televizyondaki programların çeşitlilik göstermeye başladığı dönem özel televizyonların yayına başladığı dönem olarak gösterilebilir. Özel kanalların 1990'lı yılların başında yayın hayatına başlaması ve endüstri toplumunun bir gereği olarak kâr amacı gütmesi yayın politikasını da önemli ölçüde etkilemiştir. Televizyon programlarının yayıncılık kazanmaya başladığı ilk dönemlerde dizilerde gündelik yaşamın içinden kesitler sunan mahalle ve komşuluk ilişkilerinin işlendiği samimi duyguların ve yardımlaşmanın öncelik alındığı içeriklerle hazırlanmış senaryolar geniş izleyici kitleleriyle buluşmuştur. Bununla birlikte televizyondaki yerli dizilerle ev içinde kadının geleneksel rollerini pekiştiren, erkeği ise kamusal alanda görünür kılan bir bakış açısı yeniden üretilerek topluma aktarılmıştır.

Türkiye'de yerli televizyon dizilerinin en önemli çıkışı 2000 sonrasında hem teknik kalite hem de sayısal anlamda yaşanmıştır. Günümüzde ise televizyon dizileri, toplumsal yaşamı biçimlendiren önemli iletişim araçları arasında yer almaktadır. Televizyonda yayınlanan dizilerde toplumsal cinsiyetle ilgili karakter tanımlamalarının, kadın ve erkeğe yüklenen rollerin, ataerkil toplumsal yaşamda kabul gören tanımlamalarla aynı olduğu görülmektedir. Günümüzde televizyon dizilerinin hikâye örgüsü; aile yaşamı, tüketim, toplumsal cinsiyet rolleri, toplumsal statü, güç, başarı, şiddet, zenginlik vb. gibi konulardan oluşmaktadır (Turan, 2019: 127-128).

Denilebilir ki geniş kitlelere ulaşan yerli dizilerin sahip olduğu kurgu toplumsal cinsiyet açısından karakter tasvirleri aracılığıyla ikili karşıtlıklar üzerinden inşa edilmektedir. Buna göre, soğukkanlılık, cesaret, başarı, iktidar, otorite, istikrar gibi özellikler erkek karakterlerle özdeşleştirilirken, sadakat, duygusallık, güzellik, zayıflık, saflık gibi özellikler kadın karakterlerle özdeşleştirilmiştir. Toplumsal hayattaki cinsiyetçi iş bölümünün aynen aktarıldığı dizilerde, kadınlar konumları fark etmeksizin çalışan rolünde olsalar dahi genellikle aile içinde, ev ortamında ve annelik nitelikleri ön plana alınarak gösterilmektedir (Şahnagil, 2019: 223).

3.1 Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Televizyon Dizilerinde Aktarılan Davranış Kalıpları

Medyanın önemli bir güç olduğu ve küreselleşmenin geri döndürülemez bir konuma geldiği günümüzde dizi izleme alışkanlığı, toplumsal bağlamda basit bir eğlence aracı olmayı aşmış; izleyiciler açısından farklı ve değişik olanı izleme ve tüketme aracına dönüşmüştür. Dahası televizyon dizileri, izleyicinin dünyasına rahatlıkla nüfus ederek insanların algılamalarını ve düşüncelerini

etkileyip değiştirebilme; belirli konularda kanaat oluşturarak tavır almalarını sağlayabilme gücüne sahip olmuştur (Yurderi ve Eminağaoğlu, 2018:1001).

Dolayısıyla medya araçlarından biri olan televizyon, bireylerin tutum ve davranışlarını etkileme ve yönlendirmede önemli bir role sahiptir. Son yıllarda birçok disiplinin araştırma alanına giren medya çalışmalarında televizyon programlarının içeriğinde ataerkil kültürün yansıtılma biçimleri tartışılmaktadır. Özellikle hızla popülerleşen yerli dizilerde toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar sürekli vurgulanmakta ve pekiştirilmektedir. Böylelikle kadın ve erkekler açısından diziler aracılığıyla sunulan karakterler bireyin kendilik algısını da önemli ölçüde etkilemektedir. Dizilerde ön plana çıkan erkek karakterler çoğunlukla, yönetim aşamasında karar merkezinde yer alan, bilgili, başarılı, hırslı, zengin, bağımsız, rekabetçi bir davranış örüntüsü ile verilmektedir. Kadınlar ise yönetim kademesinden uzak, pasif, saf ama kimi zaman entrikacı, fedakâr, anaç davranış örüntüleri ile karşımıza çıkmaktadır. Kadın ve erkeğe ilişkin böyle bir rol tanımlaması izleyici kitleye bir şema sunar. Böylelikle izleyici bu karakterlerden biri ile kendisini ve hayatını özdeşleştirerek toplumsal cinsiyet eşitsizliğini farkında olarak ya da olmayarak onamış olur.

Bu bağlamda yerli dizilerde kadın kimliğinin temsilini “*Yaprak Dökümü*” adlı dizi üzerinden analiz eden Erdal AYTEKİN (2018: 454) şu tespitte bulunur: “Medya, kadınlar ve dişlilik hakkında sırasıyla stereotipik, ataerkil ve egemen değerleri aktaran temel araçlar olarak algılanır. Bu değerlere bağlı kalınmak suretiyle kadın medyada ya korunması gereken, masum, saf, anne, eş olarak ya da basit, fettan, cinselliği ön plana çıkarılmış kötü kadın olarak yer almaktadır. Her konumda genellikle ikinci plandadırlar, ancak gençlerse mutlaka güzeldirler. Çalışıyorlarsa ev işlerini ikinci plana düşürmeyecek geleneksel kadın mesleklerinde çalışıyorlardır. Öncelik hep anneliğe verilmektedir. Böylece kadının birincil görevi annelik olarak betimlenmektedir. Özellikle reklam filmlerinde kadının; iyi çamaşır yıkanması, iyi yemek yapması, süper anne ve anlayışlı eş olması gerekir. İdeal kadının imgesinin altı bu yolla çizilmiş olur. Bilişsel psikoloji geleneği içinde yapılan deneysel araştırmalar, medyanın -aile ile birlikte- toplumsallaştırma aktörü olarak hareket ettiği varsayımını desteklemektedir. Medya ve aile çocuklara, özellikle kendilerine uygun cinsiyet rollerini öğretmektedir. Böylece toplumda genellikle genel-geçer kurallara göre belirlenmiş olan roller; kadınlara, çocuklara ve erkeklere aktarılır. Neyin, nasıl yapılması gerektiği, kimin görevinin ne olduğu, kimin ne yapması ya da yapmaması gerektiği bu yolla anlatılmış olur.”

Varlı GÜRER ve GÜRER (2020: 647-648)’in ulusal kanallardaki dizilerde kadın karakterlerin nasıl tanımlandığı ile ilgili yapmış oldukları çalışmada, dizilerde kadına biçilen toplumsal cinsiyet rollerinin başında anneliğin geldiğini ifade ederler. Anne olmayan kadın karakterlerin ise “anaç” duygular taşıdığı ve kendisinin sahip olmadığı bir çocuğa ya da kardeşe kol kanat gerdiği gözlenmektedir. Çalışmaya göre, “kadın karakter “cevakâr”, “fedakâr” olarak nitelendirilmektedir. Böylelikle kadınlar, kendi hayatları yerine başkalarının hayatını ön planda tutarak onların mutluluğu için çalışan bireyler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Cinsiyete dayalı rollere ait tutumlarda “fedakârlık” genelde kadından beklenen önemli bir davranış olarak aktarılmaktadır. Hayatın kendisine sunduğu tüm zorluklara rağmen hala başkaları için uğraşan kadınlar bu dizilerde betimlenmekte bu da toplumun kadına yüklediği bir davranış kalıbı olarak ele alınmaktadır. Ana kadın karakterlerin sergilediği bir diğer tutum da “ailelerini ayakta ve/veya bir arada tutma” özelliğidir. Kadın, aile olmanın sorumluluğunu taşıyan ve ailenin dağılmasını önleyen olarak betimlenmiştir. Elde edilen sonuçlar genel olarak değerlendirildiğinde toplumun kadın cinsine yönelik yıllardır yapmış olduğu kategorileştirmenin dizilerin sunduğu evrende ana karakterler özelinde devam etmesi önemli bir bulgudur.”

Bir başka çalışma olan TURAN (2019: 129)’ın, televizyon dizileri ile ilgili yapmış olduğu araştırma şu sonuçları içermektedir: “Kadın karakterlerin %85’i özel alanda ataerkil toplumun eril baskısını canlı tutan rollerde sunulmaktadır. Aataerkil toplumun kalıplaşmış toplumsal cinsiyet rolü kapsamında kadın karakterlerin %85’i özel alanda ev içi işler ve çocuk bakımıyla ilgili eş ve anne rollerinde, erkeklerin ise %87’si kamusal alanda iş içerikli eylemlerde çalışan ve patron rollerinde sunulmaktadır. Televizyon dizilerinde kadınların fiziksel/bedensel görünümü %55’lik oranla

popüler kültürün tüketim algısına göre şekillenirken seksi, alımlı ve çekici rollerde sunulmaktadır. Bu araştırma dâhilinde, ataerkil toplumun 'kadın' kavramına yüklediği anlamı %80'lik oranla erkeğe itaat eden ve onların isteklerini sorgulamayan, ailesinin bakımı ile ilgili sorumluluğu üstlenen, toplumsal baskı, taciz, tecavüz ve şiddet mağduru olan rollerle toplumda ötekileştirildiği bulgusu öne çıkmaktadır. Kadınların televizyon dizilerinde şiddet mağduru olma oranı %55 iken, bu mağduriyetleri çoğunlukla özel alanda eşler/babalar/erkek kardeşler ve diğer aile yakınlarından görmektedirler. Kamusal alanda ise erkek çalışanlar ve patronlar tarafından kadınlar baskıya/tacize ve şiddete maruz kalmaktadırlar."

Medya kanallarından televizyonun kadın imgesine ilişkin davranış kalıpları kadınların genellikle bir erkeğin ekonomik ve sosyal gücüne bağlı ve bu gücü elinde tutabilmek için her türlü meşru olmayan yollara başvurduğu bir betimlemeyle karşımıza çıkmaktadır. TÜSİAD'ın toplumu etkileme potansiyeli yüksek olan televizyonun diziler aracılığıyla toplumsal cinsiyet rollerini nasıl sunduğu ve toplumsal cinsiyet eşitliğini vurgulayacak söylemlerin nasıl inşa edilmesi gerektiği ile ilgili "Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Projesi" önemli bir çalışmadır. 2018 yılında TÜSİAD'ın öncülüğünde ve İnceoğlu ile Akçalı (2018: 40)'nın yapmış olduğu araştırmayla sonuçlanan bu proje kadınların ve erkeklerin medyada nasıl temsil edildikleri ve toplumsal cinsiyet rolleri açısından nasıl bir rol tanımları içerisine dahil edildiklerini araştırmıştır. Araştırma sonuçlarında dikkati çeken önemli noktalardan bazılarını bakacak olursak: "ağlama/hüzün' içeren sahnelerin %73'ünde kadınların yer aldığı, erkeklerin ise bu konuda temsil oranlarının %27 civarında kaldığı görülmektedir. Öte yandan 'şiddet/tehdit' içeren sahnelerin %72'sinde erkeklerin baskın oldukları, 'dedikodu/entrika' gibi karakterleri %60 oranıyla kadınların canlandırdığı, erkeklerin ise %40 oranda kaldığı ifade edilmiştir. İş hayatıyla ilgili durumları erkekler %82 oranla temsil ederken kadınların bu anlamda %18 gibi rakamla kalması ve son olarak da kadınların ev işleriyle alakalı rollerde gösterilmeleri %92 iken erkeklerin bu konuda %8'lik bir temsilde gösterildiği anlaşılmaktadır." Çıkan sonuçlara bakıldığında toplumda kabul görmüş, yaygın geleneksel kadınlık ve erkeklik algılarının diziler aracılığıyla yeniden üretilerek pekiştirildiği görülmektedir.

Erkek karakterlerin dizilerde ele alınış biçimi farklı erkeklik tanımlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Sancar (2011: 46) erkeklik kavramını açıklarken üst sınıf erkeklik değerlerinin sınıfsal konumlarının kuruluşundaki rolüne dikkat çeker. Ona göre "akılcılık, sorumluluk üstlenme becerisi, yönetme yeteneği sermayeyi yönetecek kişilerin karakteri olmalıdır. Bu tür özelliklerin sınıfsal gerekler olduğu kadar cinsiyet temelli olup ancak erkeklere özgü nitelikler olarak kodlandığı malumdur. Sınıfsal farklar ile farklı erkekliklerin ilişkileneceği açısından bakıldığında, emekçi sınıf mensubu erkeklerin kas gücü, bedensel güç ile temsil edilen erkeklik tarzı ile orta sınıf profesyonel meslek sahibi erkeklerin teknolojiye dayalı uzmanlık bilgi ve becerisi üzerinden temsil etmeyi tercih ettikleri erkeklikleri arasında bir ortaklıktan çok bir zıtlıktan bahsedilebilir. İlki kollektif, fiziksel güce dayalı, bedensel kapasite odaklı bir erkeklikten, diğeri bireysel, akla dayalı, bedenün üretken gücünün estetik temsiline dayalı bir erkeklikten yanadır."

Bu noktadan yaklaştığımızda televizyon dizilerinde erkekliğin inşasında ataerkil söylemin izlerini bulmak mümkündür. Dizilerde orta sınıf erkekliğin idealleştirildiği ve normatifleştiği söylenebilir. Belirli bir seviyenin üzerinde düzenli aylık gelire sahip, modern tüketim araçlarını edinebilen, çekirdek aile kurabilmiş ya da kurmaya meyilli kentli bir erkek türü dizilerde hegemonik erkeklik tanımıyla verilmeye çalışılmaktadır. Ancak bunun tam tersi de mevcuttur. Erkeklik söylemi ezilen alt sınıflara kaba bir erkeklik, delikanlılık, harbilik anlatısı da sunar. Her toplumsal kesimin ayrı bir erkeklik tahayyülü ve pratiği vardır. Elinde tesbih sallayan ceketini omuzlarına atmış, topuklarına basarak yürüyen erkek ile takım elbisesiyle bir barda oturan, son model cep telefonu ve araba anahtarı masadayken purosunu tütüren erkek, erkekliğin farklı görünümünü ve farklı habitus özelliklerini gösterir (Akt. Özbaş Anbarlı, 2019:93).

Denilebilir ki bireylerin gündelik yaşamın koşuşturmasından uzaklaşabilmek adına izledikleri dizilerle sunulan toplumsal cinsiyete özgü kalıp yargılar bir müddet sonra toplumun önemli bir kesimi tarafından benimsenmekte ve normalleştirilmektedir. Özellikle dizilerdeki yaşam öyküleri

içinde kendi hayatına ilişkin bir kesit bulan izleyici bir müddet sonra oyuncunun davranış kalıplarını kendisine referans edinir. Bu durum izleyici açısından gerçek ile ideal yaşam arasındaki çizginin kaybolmasına sebep olurken “var olan kimlikle” “yaratılmış kimlik” arasında çatışmalara sebep olmaktadır.

3.2 Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Televizyon Dizilerinde Görseelliğin Sunumu

Güzelliğin günümüzdeki algılanışı iyi, yüce ve ahlaklı olmak gibi kavramların çok ötesindedir. Güzellik kavramı gibi bedenın içten dışa evrilen öyküsü de doğal olanın reddedilmesine yöneliktir. İdeal vücut ölçülerinin dışında kalan insan vücudu, artık kusurlu olarak değerlendirilmektedir. İnsan güzelliğinin neredeyse evrensel ölçütleri konusunda ortak bir konsensüse varılmıştır. Bu konsensüsün oluşmasında iktidar ve iktidar organlarının beden politikaları etkili olmakla birlikte, hiç kuşkusuz güzelliğın en önemli nesnesi olan kadının psikolojik ve toplumsal algılanışı da önemlidir. Kadın güzelliğinin nesneleşmesi, yaşadığımız çağın her geçen gün beden merkezli bir konuma gelmesine neden olmaktadır. Bu değişimde medya araçlarının rolü çok açıktır. Medya, kusursuz görünmenin artık doğal olduğunu vurgularken estetik ameliyatlara yapılan yap-boz bedenlerin meşruluğunu da kutsamaktadır. Bunu yaparken de erkek ve kadın için belli fiziksel kalıplar çizilir; bu kalıplara, özellikle kadınlar girmeye çalışmaktadır (İnceoğlu ve Kar, 2010:193).

Baudrillard (2008:168-169)’a göre, “güzellik; kadın için mutlak ve dinsel bir buyruğa dönüşmüştür. Güzolmak ne doğa vergisi ne de ahlaki niteliklere bir ektir. Ruhlarına olduğu gibi yüzlerine ve hatlarına özen gösterenlerin temel buyrukçu niteliğidir. Güzolmak, iş dünyasındaki başarı gibi beden düzeyinde seçilmiş olma göstergesidir. Güzellik, değış tokuş edilen bir göstergeler malzemesinden öte bir şey değildir. Güzellik gösterge/değer olarak işlev görür.”

Görseellik açısından yaklaştığımızda kadın ve erkeklerin medyadaki temsili “yaratılmış beden imgesi” üzerinden inşa edilip farklı içeriklere sahip programlarla izleyici kitesine sunulmaktadır. Özellikle geleneksel toplumsal yaşam içinde ev içi rollerle temsil edilen kadın saç, makyaj, kıyafet gibi görsel unsurları ön plana çıkarmayan ve diğerleri tarafından fark edilmeyen kadındır. Senaryo içinde kadın kendini fark ettirmek istiyorsa önce dış görünüşünden başlayarak değışime uğramalıdır. Buna karşılık kent yaşamı içinde çalışma ve sosyal hayata katılan kadın modern yaşamın içinde farklı görünüşlerle karşımıza çıkmaktadır. Kentli kadın makyaj ve kıyafet gibi unsurlara önem veren, zayıflamak ya da kilosunu korumak için spor ve güzellik merkezlerine giden, beslenmesine dikkat eden kadındır.

Tüketim kültürüne hizmet eden ve beden algısının da bir tüketim nesnesi haline geldiği günümüz medyasında erkek karakterler de kadın karakterler gibi mükemmellik ya da kusursuzluk üzerinden inşa edilmektedir. Atletik ve kaslı bir vücuda sahip olmak, bakımlı olmak, saat, araba, kıyafet gibi görsel unsurlar açısından gösterişli ve lüks tüketim mallarıyla toplumsal statü elde etmek erkek karakterleri izleyici karşısında özel bir yere konumlandırır. Böyle bir erkek imajı onu izleyen seyirci açısından bir model oluşturur.

Bu noktada Baudrillard (2008: 164)’ın “eskiden bedeni sarmalayan ruh idiyse, günümüzde ruhu sarmalayan bedendir” ifadesi medyanın temel söylemi haline gelmiştir. Baudrillard’a göre “insan bedeni bölünmüş çifte bir pratiğe dayanmaktadır: Bu sermaye olarak beden pratiğı ve fetiş (tüketim nesnesi) olarak beden pratiğı.” Bu bakış açısını, günümüz toplumlarında bedenın, bireyin iç dünyasını sarmalayan pek çok duygudan daha önemli olduğu gerçeğini izleyicilere sunan medyadaki programlarda görmek mümkündür.

Görseelliğın günümüz dünyasındaki postmodern tüketim algısıyla yeni bir değışim yarattığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Tüketim algısının değışen dinamiklerini analiz eden Gedik (2016: 39), bu konuda şöyle bir tespitte bulunur: “Artık tüketim kültürünün yeni özneleri, kendi tüketim tarzlarını bir yaşam projesi haline getirmektedirler. Giysilerini, yaşam pratiklerini, görünüşlerini ve bedenlerini bu yaşam projesi etrafında bir araya getirerek kendi öznelliklerini ve beğenilerini diğerlerine teşhir etmektedirler. Böylelikle nesnelere tüketimi, yeni imajların ve markaların

tüketimi aracılığıyla yeniden şekillenmektedir. Nesnelerin içerikleri kullanım değerlerinden ziyade gösterge değerleri ile anlam kazanmaya başlamıştır. Tüketim kültürü içinde yaşayan birey, kişisel tercihlerine göre, ürünleri, giysileri, görünüşleri seçerken bir yaşam tarzı oluşturmaktadır. Bu anlamda, tüketim artık işlevsel amaçlarla değil, gösterge değerlerine göre yapılmaktadır denilebilir. Bu yönden düşünüldüğünde, bireyler tükettikleri ile kültürel semboller yaratarak bir imaj, bir gösterge yaratmaktadırlar. Tüketiciler, kendi kimliklerini oluşturmak için kendi imajlarına yakın bir imaja sahip ürünlere yöneldiklerinde bir ürünün anlamı ve değeri, tüketicilerin kimliklerini oluşturmaya yardımcı rollerini de kapsamaktadır." Bu bağlamda televizyon dizileri ile izleyiciye sunulan imajlar her kesimden bireyin yaşamlarına farklı şekillerde sirayet ederek yaşam tarzlarını ve yaşama bakış açılarını etkilemektedir. Böylece popüler bir sanatçının giydiği kıyafet, beden dili, konuşma biçimi, davranış örüntüsü diğerlerinin yaşamında yansımaları bularak aynileşen bir kitleye dönüşmektedir.

Denilebilir ki, 21. yüzyılda, yaşamımızın her evresinin değişime uğradığı ve bizi çevreleyen nesnelerin ticarileştiği, hızlı bir tüketime odaklandığı ve "tükettiğin kadar varsın" felsefesi ile hareket edildiği açıktır. Günümüzde sosyal alanda daha aktif hale gelen kadın, daha görünür olması, toplumda erkekle eşit statü kazanması ve artan görünümüyle birlikte dış görünüşüne eskisine göre daha fazla önem vermektedir. Artık, bakımlı, ince ve güzel olmak kadınların görevi olmuştur. Televizyona çıkmanın ön koşulu artık güzel olmaktır. Yüzyıl önce kadınlarda şişmanlık güzellik, doğurganlık ve zenginliğin işareti olarak görülürken dünyaca ünlü Madonna gibi yıldızların ve benzeri medya imajlarının rol-model olarak alınması sonucunda zayıflık güzellik normu olarak tüm dünyada yayılmıştır. Zayıf, sıkı olmak, genç kalmak kadınlar için birer takıntı haline gelmiştir. Önceleri ekonomik durumu nedeniyle beslenme sonucu zayıf kalan kadın, şimdilerde durumu uygun olmasına karşın kendi isteği üzerine hatta fazladan çaba göstererek zayıflamak için aç gezmektedir. Şişmanlık kendini kontrol edememe, disiplinsiz ve sağlıksız olarak algılanmaktadır. Günümüzde zayıflığın bir ideal olarak görülmesinin nedeni Foucault gibi düşünürler tarafından ataerkil toplumda kadın bedenini kontrol altına alma, sınırlamanın bir sonucu olarak algılanmaktadır (Akt. Çonkarlı, 2018: 20-25).

Beden imgesinin üretildiği ve medya aracılığıyla bireylere görsel imgelerle aktarıldığı günümüz toplumunda kadın ve erkek temsilleri izleyici kitlesi tarafından beğeni toplamaktadır. Bu durum bir süre sonra erkek ve kadın açısından görsel olarak kusursuz görünme çabasının tüketim kültürüne hizmet ettiği bir sürecinde kapısını aralamaktadır.

3.3 Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Mekân Örgüsünün Televizyon Dizilerinde İşlenişi

Görsel bir gösterge niteliğindeki mekân, dizilerdeki diğer unsurlarla birlikte, toplumsal değer değişiminin ortaya konmasında önemlidir. Taşçıoğlu, mekânın zamanla çatı olmaktan öteye giderek, insanları ayıran, birleştiren, insan etkinliklerini organize eden, insanın düşünce ve duygularını pekiştiren ya da değiştirebilen ve onu denetim altına alabilen bir yapı haline geldiğini; bu yapının şekillenmesinde politik ve ticari kaygılar kadar bireysel tercihler, kültürel ve fiziksel farklılıkların rol oynadığını anlatmaktadır. Mekân, kişisel ve toplumsal yaşamdaki değişimleri yansıtabilir. Zira yaşama anlam kazandıran, içinde ve birlikte yaşanan mekânlardır. Mekân aynı zamanda tarihsel süreçte değişen, dönüşen bir niteliğe sahiptir ve bu anlamda sosyolojik bir bilgi kaynağı oluşturmaktadır. Mekânsal değişimler ise görsel kodlar olarak ele alındığında toplumsal değişimlerin birer göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda medya aracılığıyla yaygınlaşan kültürel küreselleşme, mekânların yeniden dönüşmesinde etkili olmuş; kültürel bir değişim yaşanmasına yol açmıştır (Akt. Yurderi ve Eminağaoğlu, 2018:1000-1001).

Televizyonun yayın hayatına başladığı ilk yıllarda teknolojik donanım açısından düşünüldüğünde gündelik yaşama özgü daha sade ve gösteriştenden uzak mekânlar üzerinden programlar yapılmıştır. Mahalledeki komşuluk ve akrabalık ilişkilerinin ön planda olduğu, yerel kültüre özgü değerlerin sıkça işlendiği, dönemin ekonomik ve toplumsal değişim izlerinin yansıtıldığı 1970'li yıllardaki diziler 1980'li yıllara geldiğinde önemli bir dönüşüme uğramıştır.

Küresel kültürel etkileşim, 1980 sonrasında giderek artmış; böylece kültürel değişim ve dolayısıyla değer değişimi her alanda olduğu gibi medya kanallarını da etkilemiştir. 1990'lı yıllarla birlikte hızlanan küreselleşme, kültürel değerleri tehdit edebilecek bir niteliğe bürünmüştür. Ulusal kültürlerin bu yolla zayıflaması ve zaman içinde melezleşmesiyle, post modern kültür yaygınlaşmış; böylece yeni yaşam biçimleri ve yeni değerler ortaya çıkmıştır (Yurderi ve Eminağaoğlu, 2018: 1001).

2000'li yıllarla birlikte Türk televizyon yayıncılığında yeni bir dönüşüm meydana gelmiştir. Bu yıllarda Anadolu'yu mekân olarak tercih eden geleneksel toplumsal ilişkileri temel alan yapımlar giderek yoğunluk kazanmıştır. Buna bağlı olarak dizilerdeki olay örgüleri taşraya dönmüş, ağa ve bey gibi feodal yapının unsurları izleyiciye çeşitli güzellmeler içerisinde verilmeye başlanmıştır. Söz konusu dönüşümün ikinci basamağını ise 2000'li yılların ortalarında dizi senaryolarının İstanbul'un burjuva kesimine odaklanmaya başladığı süreç oluşturmaktadır. Sembollerini lüks evlerin, villaların, arabaların veya lüks kıyafetlerle yalıların oluşturduğu bu dönemde dizi kahramanları genel toplumsal tabakadan ayrı bir profil çizmiştir (Şahangil, 2019: 224).

Televizyon dizilerinde tüketime yönelik mekânsal alanlar tüm ihtişamıyla göz kamaştırırken bireylerin hayal dünyaları da "idealize edilmiş" bu yaşam alanları ile yeni bir kimliğe bürünmüştür. Bununla birlikte televizyon dizilerinde kadın ve erkekler geleneksel rol ve sorumlulukları bağlamında gündelik yaşam pratikleri açısından ayrı mekânlar üzerinden tanımlanmıştır. Mekânsal ayrışma toplumsal cinsiyet söylemlerine ilişkin önemli alt mesajları da içinde barındırmaktadır. Dizilerde kadın aktörlerin çoğunlukla özel alanla özdeşleşirken erkek aktörlerin kamusal alanla özdeşleştirilmesi tesadüf değildir. Bu bağlamda TÜSİAD'ın öncülüğünde yapılan çalışma önemli veriler ortaya koymaktadır. Çalışmada, "patron/işveren/yönetici olarak konumlandırılan erkeklerin toplam erkek karakterlere oranı %40 olarak tespit edilirken kadınların oranı %11'de kalmaktadır. Bunun da ötesinde, bu rollerdeki erkeklerin sahneler bazından görünürlük oranı %89'a çıkarken kadın karakterlerin görünürlükleri sadece %11 olarak yer almaktadır." Dolayısıyla söz konusu projenin verilerine baktığımızda dizilerde mekânın, kamusal ve özel alan ayrımı üzerinden inşa edilirken toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretildiğini de görmek mümkündür (İnceoğlu ve Akçalı, 2018: 43).

4 Sonuç ve Öneriler

Medyada sunulan kadın kimliği farklı program ve içeriklerle giderek erkek egemen bir söylemle karşımıza çıkmaktadır. Özellikle televizyondaki dizilerde kadın, "kırılgan", "pasif", "kolay elde edilebilir", "yönetilebilir" bir anlayışla ele alınmakta ve yeniden üretilerek normalleştirilmektedir. Televizyon dizilerinde son yıllarda hikâye örgüsü içerisinde en çok karşımıza çıkan "evlenme", "yuva kurma", "çocuk doğurma" gibi taleplerin çoğunlukla kadınlar üzerinden işlenmesi ve kadınların öncelikli görevlerinin ev içi sorumluluklar olduğunun hatırlatılması sıklıkla dile getirilmektedir. "Evlenme" ve "anne olma" dizilerde kadın izleyici kitlesine farklı olay örgüsü ile yükselen değer olarak sunulmakta ve izleyicilerin o rol ile özdeşleşmesi sağlanmaktadır. Televizyon dizilerinde evlenmek için her tür stratejik yöntemin kadınlar tarafından kullanıldığı, evliliğin meslek ve eğitim hayatının önüne geçtiği, âşık olduğu kişi için eğitim hayatını yarıda bıraktığı, eşi ya da sevgilisi istemediği için çalışmadığı, ekonomik açıdan bir erkeğe bağımlı olan kadın imgesi ağırlıklı olarak işlenen konulardır. Geleneksel medya araçlarından televizyonun geniş kitlelere ulaşması ve bireyin anlam dünyasını şekillendirmesi gerçeğinden yola çıktığımızda toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının dizilerdeki sunumu kritik bir önem arz etmektedir.

Farklı yıllarda tekrar eden bir çalışma örneği medyadaki kadın temsilinin değişmediğini göstermektedir. 1995, 2000, 2005 ve 2010 yıllarında yürütülen bir araştırma projesi örneği olan Küresel Medya İzleme Projesi (Global Media Monitoring Project) 15 yıllık dönem boyunca medya profesyonelleri veya haber aktörleri olarak kadınların pozisyonlarında çok az bir ilerleme sağlandığına dair bilgi vermektedir. Buna ilaveten, bu çalışmanın önemli bulgularından biri de kadınların nadiren haber özneleri olarak tasvir edilmeleridir. Kadınların medyadaki görünümünü sağlıklı bir hale dönüştürmek için bazı çabalar verilmiş olmasına rağmen, mevcut durumda kadınların medyadaki temsilinde geçmişten günümüze çok fazla yol alındığı söylenemez. Belirli

stereotipler çerçevesinde kadınların medyadaki temsili bu açıdan problemlili bir şekilde devam etmekte ve kadınların çalışma hayatı veya aile hayatı içerisindeki rol ve sorumlulukları, medyanın görünmeyen normları haline gelmekte ve medyatik ürünler şeklinde yeniden üretilmektedir. Medyanın geçmişi, bugünü ve geleceği arasındaki ilişki biçimi, geleneksel toplumsal cinsiyet normları ve davranış kalıplarını yansıtan bir görünüm yaratmaktadır. Feminist politikada tartışılan özel ve kamusal alan ayırımına ilişkin kadınlardan beklenen davranış biçimlerine, cinsiyetçi dil ve söylemiyle medya da eklenmektedir (Orçin, 2020: 98-99).

İçerik üreten medya profesyonellerinin toplumsal cinsiyet söylemlerini izleyici kitleye ulaştırırken kritik bir görev üstlendiği gerçeğini göz ardı etmemesi gerekir. Bu sebeple medya, daha eşitlikçi, kadın ve erkek açısından paylaşılabılır rol ve sorumlulukların yoğun olarak anlatıldığı, şiddet ve onun türevlerinden uzaklaştırılmış bakış açısının sunulduğu bir misyon yüklenmesi gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle senaristlerin dizi hikayelerini oluştururken eşitlikçi bir söylemi vurgulayan temaları ön plana çıkarmaları kritik bir önem arz etmektedir. Kadının erkek kadar kamusal alanda görünürlüğünü, eğitim ve meslek hayatında var olabilirliliğini önceleyen projelere imza atan bir medya anlayışı toplumsal cinsiyet kalıp yargıların da çözülmesini sağlayacaktır. Bu durum toplumsal farkındalığın artmasına hizmet ederken kuşaklararası aktarılan eşitlikçi bir dilin de yaygınlaşmasına zemin hazırlayacaktır. Son yıllarda kadına şiddet olgusunun arttığı, duygusal ilişkilerin hızlı ve acımasız bir biçimde tüketildiği, boşanma sürecinin ardından kadın ve çocuklar açısından yaşanan travmatik olaylar dikkate alındığında dizilerde kullanılan eşitlikçi bir dil ve bakış açısının bireylerin yaşamını da iyileştirebileceği kanaatindeyiz. Ancak bu şekilde medya ve onun alt alanları daha sağlıklı birey ve toplum yaratma görevini yerine getirmiş olacaktır.

Tüm bu belirtilenler ışığında baktığımızda denilebilir ki, insanların toplumsal, ekonomik ve kültürel yaşamlarındaki yoğun ve stresli süreci atlama için yöneldikleri televizyon programlarının toplumsal gerçekliğe ışık tutacak, eğiterek düşündürülecek ve en önemlisi de son yıllarda artış gösteren kadın-erkek ilişkilerindeki nefret söylemini ortadan kaldıracak bir içeriğe kavuşması gerekmektedir.

Kaynakça

- Altan Arslan, Ş., Güz, H. (2018). Eril ve Dişil Cinsiyet Rollerinin Medyada Sunumunun Arka Planı: İletişim Fakültesi Öğrencilerinin Cinsiyet Alguları Üzerine Bir Araştırma, İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, 47, s.487-506.
- Baudrillard, J. (2008). Tüketim Toplumu Söylenceleri/Yapıları, Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çonkarlı, M.S. (2018). Türk Televizyon Dizilerinde Yansıtılan Kadın İmgesi: Aşk-ı Memnu Örneği. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, İstanbul.
- Erdal Aytekin, P. (2018). Yerli Dizilerde Kadın Kimliğinin Temsili Üzerine Bir Örnek; "Yaprak Dökümü" Dizisi. Erciyes İletişim Dergisi, 5 (4), s. 447-463.
- Gedik, E. (2016). Bir Tüketim Kültürü Ürünü Olarak Anti-Kahraman Erkek İmajları. ViraVerita E-Dergi, 4, s. 37-58.
- İmançer, D. (2000). Televizyonda Toplumsal Cinsiyet Sembollerinin Türk Aile Dizilerinde Sunumu. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
- İnceoğlu, İ., Akçalı, E. (2018). Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Araştırması, Ebru Dicle, Ezgi Çelik (Ed.), TÜSİAD.
- İnceoğlu, Y., Kar, A. (2010). Dişillik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Keskin, F. ve Ulusan, A. (2016). Kadının Toplumsal İnşasına Yönelik Kuramsal Yaklaşımlara Dair Bir Değerlendirme. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Dergisi*, 26, s. 47-68.
- Kutlu, A. (2010). Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Açısından Kadının Sunumu: Kanal D'de Yayınlanan Yaprak Dökümü Dizisinde Kadın Karakterler. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Orçin, G. (2020). Eril Tahakkümün Medyatik Temsili: Popüler Bir Kadın Avukat Portresi. Kadın Çalışmalarına Sosyolojik, Kültürel ve Edebi Bir Bakış kitabı içinde. Gizem Orçin, Yasemin Ağaoglu (Ed.), Ankara: Iksad Publishing House.
- Özbaş Anbarlı, Z. (2019). Dijital Televizyon Dizilerinde Hegemonik Erkeklik. *Erciyes İletişim Dergisi*, Uluslararası Dijital Çağda İletişim Sempozyumu Özel Sayısı, s. 81-104
- Sancar, S. (2011). *Erkeklik: İmkânsız İktidar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Söğüt, F. (2019). Yeni Medya ve Temsil: İnternet Gazeteciliğinde Toplumsal Cinsiyet Kimliklerinin Sunumu. *Akdeniz İletişim Dergisi*, 31, s. 212-231.
- Şahangil, S. (2019). Kültür ve Medya İlişkisi Kapsamında Kadın İmgesi: Geleneksel Cinsiyet Rejiminin Dizilerle Yeniden Üretimi. II. International Conference on Empirical Economics and Social Sciences, June 20-22 Haziran, Bandırma
- Turan, H. (2019). Televizyon Dizilerinde Kadın Temsili. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Varlı Gürer, S. Z., Gürer, M. (2020). Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Türkiye'deki Televizyon Dizilerinde Sunulan Kadın Stereotipi. *Alanya Akademik Bakış Dergisi*, 4 (3), s. 631-650.
- Yurderi, M. M., Eminağaoğlu, Z. (2018). TV Dizilerindeki Değer Temsillerinin Mekânsal Kullanımlar Aracılığıyla Karşılaştırılması. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (57), s. 1000-1008.

Kaynak Gösterimi

APA:

Aktaş, G. (2020). Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Televizyon Dizilerine Yansıması Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 1(1), 1-12.

MLA:

Aktaş, Gül. "Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Televizyon Dizilerine Yansıması Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme." *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, c. 1, s. 1, 2020, ss. 1-12.


Chicago:

Aktaş, Gül. "Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Televizyon Dizilerine Yansıması Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme." *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 1, s. 1 (2020): 1-12.

Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Spor Alanının İnşası

Sociology of Pierre Bourdieu and Construction of Sports Field

Birtan BOZLU*

 0000-0002-8435-6842

Öz

Spor ya da spor yapma pratiği insanlık tarihiyle hemen hemen paralel bir çizgide ilerlemiş ve aynı şekilde insanlıkla paralel bir gelişim göstermiştir. Her daim artan bir ilgiyle toplumsal yaşamda yer bulan spor alanı zamanla bilim alanını da meşgul etmeye başlamıştır. 1900'lü yılların ortalarından itibaren sosyoloji biliminin bir alt alanı haline gelen spor alanı pek çok isim tarafından çeşitli metodolojik ve teorik açılardan ele alınmıştır. 1980'li yıllardan itibaren, spor sosyolojisi alanında sosyolojik perspektifinden faydalanılan önemli isimlerden biri de Pierre Bourdieu olmuştur. Özellikle onun teorik perspektifini tek bir çerçevede toplayarak ortaya koyduğu "oyun metaforu" sporun toplumsallığıyla ciddi bir paralellik göstermektedir. Spor sosyolojisi ve elbette sporun toplumsallığı hakkında konuşabilmek için alanın inşa süreçleri, tarihselliği ve özerkliğine yapılacak olan vurgulara dikkat çeken Bourdieu'nun eylem teorisinin sacayaklarını oluşturan alan, habitus ve sermaye kavramları da spor alanının toplumsal uzamda nasıl inşa edildiğini, hangi ilişki ağlarıyla var olduğunu ortaya koyabilmek adına sıklıkla spor alanında faaliyet gösteren araştırmacılar tarafından çalışmalarda kullanılmıştır. Bu nedenle çalışmada, spor sosyolojisinin gelişim süreçleri, Bourdieu'nun teorik çerçevesinin spor sosyolojisi için sunduğu imkanlara, Bourdieu'nun spor sosyolojisi üzerine yaptığı açıklamalara ve spor alanının toplumsal uzamda nasıl inşa edilebileceği üzerine yorumlara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Spor Sosyolojisi, Bourdieu, Alan, Habitus, Sermaye

Abstract

Sports or the practice of sporting have progressed in parallel with the history of humanity, just as they have developed in parallel with humanity. The sports field, which has a growing interest in social life, has started to occupy the field of social science in time. Since the mid-1900s, sports have become a sub-field of sociology and been discussed in various methodological and theoretical aspects by many people. Especially since the 1980s, Pierre Bourdieu has been one of the important figures whose sociological perspective is utilized in the field of sports sociology. Especially, the "metaphor of playing" that he put forward by gathering his theoretical perspective in one frame shows a serious parallelism with the sociality of sports. Bourdieu's concepts of field, habitus and capital, which constitute the trivet of the theory of action and draws attention to the emphasis on the construction processes, historicity and autonomy of the field are frequently used in studies by researchers working in the field of sports in order to reveal how the sports field is built in social space and with which network of relationships it exists. For this reason, the development processes, the possibilities of Bourdieu's theoretical framework for, and Bourdieu's explanations on the sociology of sports, and how to build a sports field in a social space are discussed.

Keywords: Sociology of Sports, Bourdieu, Habitus, Field, Capital

* Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. ✉ birtanbozlu@akdeniz.edu.tr

1 Giriş

İnsanlığın varoluşuyla neredeyse paralel bir şekilde ortaya çıkan ve insanlık tarihiyle birlikte değişip şekillenerek günümüze kadar gelen bir faaliyet olan spor ya da spor yapma eylemi toplumsal yaşamın her zaman bir parçası olagelmıştır. Toplumsal yaşamla her daim iç içe bir görüntü çizmesine ve gündelik pratikler içerisinde önemli sayılabilecek bir yer kaplamasına rağmen sporun sosyoloji ya da daha genelde sosyal bilim disiplini içerisinde görece geç yer bulduğu söylenebilir. Ancak, spor alanı sosyal bilimlerin alanında bir alt disiplin olarak ortaya çıktığı dönemin ardından birçok sosyal bilimci tarafından dönemin hâkim teorik perspektifleri ve analiz yöntemleri üzerinden makro ve mikro düzeyde araştırmalara konu olmuş ve spor-toplum ilişkisi üzerinden çok sayıda sosyolojik bilgi ve çıkarımlar üretilmiştir.

Spor alanının sosyolojik araştırma pratiğinde klasik ve çağdaş döneme ait pek çok teorik perspektifin kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, spor sosyolojisi alanında öne çıkan teorik ve kavramsal çerçevelerin sahiplerinden biri de Pierre Bourdieu ve onun sosyal bilim anlayışı olmuştur. Bu nedenle, bu çalışmada spor sosyolojisi alanındaki tarihsel ve teorik açıdan gelişim süreçleri de göz önüne alınarak, Bourdieu sosyolojisinin spor alanında nasıl tezahür ettiği, teorik ve kavramsal çerçevesinin alan içerisinde nasıl kullanıldığı ve analiz edildiği çeşitli spor sosyolojisi çalışmalarından da örnekler sunularak ön plana çıkarılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu ekseninde, çalışmada ilk olarak spor alanının tarihsel süreç içerisinde toplumsal alanda sürekli artan önemi ve karmaşıklaşan yapısına, akabinde bu artan önem ve alanın derinleşen ilişki ağları doğrultusunda spor sosyolojisinin geçirdiği tarihsel süreçlere değinilmiştir. Ardından Pierre Bourdieu'nun ortaya koyduğu kavramsal çerçevenin alt başlıklarla spor alanı içerisinde ifade ettiği anlam ve sunduğu imkanlar çeşitli çalışmalardan örneklerle belirtilmiş ve son olarak Bourdieu'nun sosyal bilim alanında ortaya koyduğu kavramsal çerçeve ve bu kavramsal çerçeve üzerinden spor alanında üretilen çalışmaların analizinde nasıl bir gidiş yolu izlenebileceği ve bir spor sosyolojisi çalışmasının Bourdieu perspektifinden nasıl olması gerektiği aktarılmaya çalışılmıştır.

2 Spor-Toplum İlişkisi ve Spor Sosyolojisinin Doğuşu

Tarihsel süreç içerisinde karşılaşılan en eski spor dalları, o dönemde yaşayan insan topluluklarının gündelik gereksinimleri ve kültürel pratikleri üzerine geliştirilmiş ve avlanma, savaşma, hayatta kalma gibi gündelik ve hayati faaliyetlerin bir provası olarak görülebilecek fiziksel aktivitelerden (ya da oyunlardan) oluşmaktadır (Dever, 2010: 29). Dönemin insanların doğa karşısında verdikleri hayatta kalma mücadelesiyle ilişkili bir şekilde ortaya çıkan ve bu mücadelenin bir provası ya da bir ön hazırlığı şeklinde gerçekleştirilen bu fiziksel faaliyetler (Fişek, 1985: 8-9), aynı zamanda dini ya da ruhani bir nitelik taşıma özelliğine de sahipti (Delaney ve Madigan, 2015: 50). Günümüzde gerçekleştirilen modern sportif aktivitelere ve spor yapma mantığına kısmen yakın, tarihin ilk örgütlü ve belirli bir düzen içinde gerçekleştirilen spor organizasyonu ise M.Ö. 776 yılında başlayan ve M.S. 393 yılında belirli bir dönem için yasaklanmasına rağmen düzenli olarak 4 yılda bir (belirli bir süre için 8 yılda bir) gerçekleştirilerek günümüz kadar devamlılığını koruyan Olimpiyat Oyunları olmuştur (Fişek, 1985: 12). Modern ve örgütlü spor dallarının büyük çoğunluğuna öncülük etmiş olan antik dönem Olimpiyat oyunları, günümüzde gerçekleştirilen spor organizasyonlarına görece yakın sayılabilecek bir sportif faaliyet biçimi olmakla birlikte, ilk ilkel oyun ve spor aktivitelerine benzer şekilde dini değerlere hizmet etmiş ve sporculara sunulan ödül ve itibar da maddiyattan uzak manevi ya da dini açıdan değere sahip ödüller olmuştur (Young, 2004: 12-23). Bu açıdan, antik olimpiyatların hem günümüz sporlarına olan benzerliğinden kaynaklı olarak bir çıkış noktası sayılabilecek nitelikte örgütlü yapısı hem de daha eski dönem anlayışının görece devam etmesinden dolayı modern spora doğru giden süreçte önemli bir köprü görevi gördüğü söylenebilir. Antik Yunanda soylu bir faaliyet ya da egemen kitlenin uğraşı (egemen uğraş ayrıca "erkek" egemen bir uğraş şeklinde de ifade edilebilir) olarak öne çıkan sportif aktiviteler, Roma İmparatorluğu dönemiyle birlikte üst tabakanın izleyici, köle toplumunun ise eyleyici, yani spora direk katılımcı olduğu etkinliklere dönüşmüştür (Talimciler, 2015: 23-24). Roma İmparatorluğunun çöküşünden başlayıp 18. Yüzyıla kadar devam eden süreç boyunca sportif faaliyetler, sporcu olma mantığı ve sporun uygulanış biçimi bazı

rastlantısal değişimler ve ufak tefek çeşitlenmeler dışında ciddi bir dönüşüm ya da ilerleme kaydetmemiştir (Collins, 2013: 2). Ancak 18. Yüzyılda yaşanan toplumsal olay ve dönüşümlerle birlikte spor-toplum ilişkisinin seyri ve elbette toplumsal hayat içerisindeki önemi de ciddi biçimde değişmeye başlamıştır.

18. yüzyılla birlikte İngiltere’de, sanayi devrimi ekseninde önemli toplumsal değişimler yaşandı ve bu değişimler aynı şekilde sportif aktiviteleri, sporun ve spor yapma pratiğinin anlamını da kökten değiştirmiştir. Başta İngiltere olmak üzere, 18. Yüzyılla birlikte Avrupa’da sportif organizasyonlar sadece birer boş zaman aktivitesi olmanın ötesine geçirilerek, genelleştirilmiş kurallara, sistematik ve düzenli bir işleyişe sahip organizasyonlara dönüşmeye başlamıştır. Sanayi devriminin meydana getirdiği ekonomik, toplumsal ve siyasal değişim, ayrıca bu dönem içerisinde kapsamlı iş bölümü ekseninde artan boş zaman, sporun geniş kitlelere ulaşmasında ve yaygınlaşmasında ciddi bir etkiye sahip olmuştur. Sporun metalaştırılarak ve seyirlik bir gösteri haline getirilerek yarattığı ticari fırsatlar, özellikle toplumun üst kesiminin bu alana bir kar kapısı olarak bakmasına ve sporun profesyonelleşmeyle birlikte bir meslek haline dönüşmesine neden olmuş ve bireyin gündelik hayatında artan boş zaman sporun geniş kitlelere ulaşması kolaylaşmıştır (Talmiciler, 2015: 28-29). Kapitalizmin yükselişe geçtiği bu dönemde sportif faaliyetler ve sporcular metalaştırılarak, bir eğlence endüstrisi ve para kazanma amacı taşımaya başlamıştır. Sporun ticarileşmesi ve getiri sağlayan seyirlik malzemeye dönüşmesi de kapitalizm ve spor birlikteliğinin ekonomik ve ideolojik olarak ciddi şekilde genişlemeye başladığı bir dönem olmuştur. Elbette kapitalist anlayışın ve spor organizasyonlarının metalaştırılmaya müsait olan yapısı, rekabet ve eğlencenin birlikteliği gibi önemli ortak noktaları spor dallarının genelleştirilmiş kurallarının, organize sportif yapıların, örgüt ve federasyonların ortaya çıkışında ve spor organizasyonlarının bu sayede geliştirilmesinde önemli bir pay sahibi olmuştur (Collins, 2013: 3-14).

Tarihsel süreç içerisinde aktarılan bu gelişmeler dikkate alındığında sportif aktivitelerin süreç içerisinde devamlı olarak büyüdüğü, çeşitlendiği ve toplumsal yaşamın çoğu noktasında kendini var ettiği söylenebilir. Bu nedenle, spor alanının pek çok noktası da sosyolojik açıdan ciddi bir öneme sahip olmakta ve spora doğrudan ya da dolaylı katılım, sportif alan içerisinde yaratılan kültür, spor alanının tarihsel devamlılığı, spora katılım gösteren insanların toplumsal hayattaki konumlanmaları ve ilişkileri gibi pek çok başlık spor alanı ve sosyoloji bilimi ekseninde ele alınmaktadır. Bu sebeple, spor alanının sosyoloji biliminin bir parçası ve toplumsal yaşamın ana hatlarından biri olduğu gerçeği de rahatlıkla ifade edilebilmektedir.

Sosyal bilimlerde spor alanına yönelik akademik ve bilimsel çalışmalar, spor alanının toplumsal yaşamdaki önemini tarihsel süreç içerisinde lineer bir biçimde arttırmasıyla birlikte, yıllar içinde büyük ölçüde önem kazanmaya başlamıştır. 20. Yüzyıldan itibaren ilk adımların atılmaya başlandığını söyleyebileceğimiz spor sosyolojisi alanı, kendini bir alt disiplin olarak meşrulaştırmak amacıyla hem spor dünyasında eğitim görmüş kişiler tarafından hem de bu alanla özdeşleşen isimler tarafından ortaya koyulan görüşler çerçevesinde büyük ölçüde kendini tanımlamaya başlamıştır (McPherson 1981: 10). Spor ve toplum arasındaki ilişkilere odaklanan, sosyolojinin bir alt disiplini şeklinde kısa bir ifadeyle tanımlayabileceğimiz spor sosyolojisi, spor alanında bireylerin ve çeşitli grupların davranışlarıyla ve sporun resmi ve gayri resmi örgütlenişi ve işleyişinde var olan kurallar ve süreçlerle doğrudan ilgilenmektedir. Sosyal bilimciler tarafından spor kurumu içerisinde bulunan süreçlere ve bu toplumsal etkenlerin insan davranışları ile olan ilişkilerine odaklanıldığı bu alt alanı araştırmacılar, spor kurumlarında deneyimlenen süreçleri, kalıpları, sorunları, değerleri ve davranışları sistematik bir şekilde çeşitli teorik perspektiflerle tanımladıkları bir alan olarak özetlemektedirler (Delaney ve Madigan, 2015: 8).

Spor alanı üzerine sosyolojik ya da kısmen sosyolojik olarak nitelendirebileceğimiz çalışmalar esasında üç yüz yıl öncesine kadar dayandırılabilir. Bu çalışmaların çok büyük çoğunluğu sosyolojik eserler olarak tanımlanmamakla birlikte, spor alanı üzerine sosyal bilim perspektifinde çalışma yürüten araştırmacılar için son derece değerli ve ilginç açıklamalar barındırmaktaydı (Yiannakis, Melnick ve Morgan, 2019). 18. Yüzyıldan 19. Yüzyıla kadar olan yaklaşık bir asırlık süreçte de

özellikle İngiltere’de, spor alanının açıklanmasına ve anlaşılmasına yönelik birtakım akademik gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde, içerisinde spor alanına az ya da çok yer veren çalışmalar (Risse,1921; Huizinga,1938; Horkheimer ve Adorno, 1947) çoğunlukla akademik kurumlar tarafından ortaya konmamasına rağmen daha sonra bir alt disiplin haline gelecek olan spor sosyolojisi alanında faaliyet gösteren araştırmacılar için önemli referans noktaları olmuştur. 20. Yüzyılın ortalarına kadar kurumsallaşmaktan uzak olan spor sosyoloji, 1900’lü yıllarından başlarında yayınlanan spor üzerine çeşitli metinlerin ardından yaklaşık 30 yıllık bir duraklama evresine girmiş. Ancak, 1950’li yıllardan itibaren sistematik bir alt alan olma yolunda ciddi bir yapılandırılmaya tabi tutulmuştur (Souza 2010, 47-48).

Bir disiplin olarak, spor sosyolojisi yaklaşık olarak 60 yıldır varlığını sürdürmektedir. Spor sosyolojisi üzerine ortaya koyulan ilk çalışma pek çok isim tarafından Heinz Risse’nin Spor Sosyolojisi (Soziologie des Sports) çalışması olarak gösterilmekle birlikte, organize olma ve kurumsallaşma açısından ilk spor sosyologlarını göz önüne aldığımızda, çoğu isim resmi bir başlangıç noktası olarak Gerald Kenyon ve John Loy’un 1965 tarihli “Toward a Sociology of Sport” (Spor Sosyolojisine Doğru) ve Harry Edwards’ın 1973’deki “Sociology of sport (Spor Sosyolojisi) çalışmalarını işaret etmektedir. 1965 yılında Kenyon ve Loy spor sosyolojisi üzerine yaptıkları ilk çalışmada, sporun artık toplumsal yaşamda çok büyük ve karmaşık kültürel bir fenomen haline geldiğini ve görmezden gelinmemesi gereken toplumsal bir kuruma dönüştüğünü ifade etmiştir. Ayrıca, toplumların spor faaliyetlerine olan düşkünlüğüne rağmen, sosyal bilimlerde bir olgu olarak sporun hemen hiç ciddiye alınmayan bir alan olarak âtil bırakıldığını ve sporun toplumsal yaşamda ve sosyal bilimlerde ısrarla görmezden gelindiğini (ya da çok az değer verildiğini) ifade etmişlerdir (Delaney ve Madigan, 2015: 6). Ancak 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren spor olgusunun toplumsal yaşamdaki etkinliğinin artması ile bu alanda üretilen çalışmalar da hız kazanmaya başlamıştır. Bu dönemden itibaren hem spor alanının farklı noktalarında sosyal bilimciler tarafından araştırmaların boyutu genişlemiş hem de sosyoloji alanında hâkim teorik perspektiflerle farklı şekillerde spor alanını ele almaya başlamışlardır.

Burada açıklanması faydalı olabilecek nokta, özellikle spor sosyolojisinin ilk yıllarından itibaren bu alanı anlamak ve açıklamak adına kullanılan sosyolojik teorilerin spor olgusuna bakış açısını ortaya koymak olacaktır. Çünkü, klasik sosyolojik teorilerin üç temel direği olarak ifade edebileceğimiz işlevsel, çatışmacı ve sembolik etkileşimci teoriler spor sosyolojisi alanında üretilen ilk çalışmalarda sıklıkla (neredeyse istisnasız şekilde) başvurulan teoriler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Spor sosyolojisi alanında ortaya koyulan ilk çalışmalar dönemin hâkim teorik yaklaşımlarından biri olmasının da etkisiyle işlevselci yaklaşımların sayılıları üzerinden ortaya koyulmuştur (bkz. Kenyon & Loy, Toward a Sociology of Sport, 1965). Toplumsal alanı makro düzeyde ele almaya meyilli ve toplumu çoğunlukla failler üstü olarak kabul eden işlevsel teori çerçevesinde spor alanı, toplumsal bir kurum olarak çeşitli işlevlere sahip ve toplumsal alanı meydana getiren diğer kurumlarla etkileşim içerisinde düzene hizmet eden bir mantıkla ele alınmıştır. İşlevselci teorisyenler tarafından spor alanı büyük oranda olumlu işlevleri olduğu kabulü üzerinden makro bir bakış açısıyla ele alınmış ve toplumsal yaşamda spor kurumunun devamlılığını mümkün kılan işlevleri üzerinden değerlendirilmiştir (Loy & Booth, 2000: 14-15).

Çatışma kuramcıları ise, işlevsel teorilerin makro perspektiflerinden kopmamakla birlikte, spor alanını ele alırken Marksist geleneğe paralel olarak sporu sadece bir düzen ve devamlılık anlayışıyla değil, bir muhalefet ya da direniş ortamı olarak ifade ettiği gibi geri döndürülemez ölçüde kapitalist, sömürüye müsait, ideolojik ve politik olarak suiistimal edilebilecek bir alan olarak da ifade etmektedir. Çatışmacı ya da Marksist bir spor sosyolojisinin temel özelliği, kültürlerin, kurumların ve uygulamaların yorumlanması ve dönüşümünün diyalektiği üzerine kurulmaktadır. Çatışmacı bir spor sosyolojisi anlayışının yörüngesi bu açıdan, tarihsel gelişimi ve dönüşümleri ön plana koyan, sınıfsal ilişkilerin spor alanındaki tezahürünü ve kapitalist dünyada güç-iktidar ve mücadele gibi kavramlar üzerinden ilerlediği ifade edilebilir (Talmiciler, 2015: 85).

Sembolik etkileşimci teoriler ise spor alanında sınırlı ya da mikro perspektifler ve öznel niş olaylar üzerinden bir spor sosyolojisi imkânı sunmaktadır. Daha çok sembolik anlamlar, ilişkiler ve spor alanı içerisindeki mikro boyutlar üzerine bir analizi amaç edinmiş olan bu tarz kuramlar ayrıca etnografi ve etnometodoloji gibi mikro ve “mid-range” analizlerin spor alanında mümkün kılınabilmesinin de önünü açmıştır (Donnelly 200, 78-79).

Spor sosyolojisinin bir alt disiplin olarak var edilmeye başlandığı ilk dönemlerde, bahsettiğimiz bu üç klasik sosyolojik yaklaşım ciddi bir öneme sahip olmuştur. Ancak özellikle işlevselci teoriler ilk spor sosyolojisi çalışmalarında oldukça etkin kullanılmış ve spor alanı bir düzen, fayda ve sistem devamlılığı konseptleri üzerinden ele alınarak değerlendirilmiştir. Diğer yandan, spor sosyologlarının işlevselci paradigmaya sıkı sıkıya bir bağlılık göstermeleri, çatışmacı ve eleştirel perspektiflerin de bu alanda farklı bir bakış açısıyla ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak, çatışmacı-eleştirel yaklaşımlar üzerinden üretilen spor sosyolojisi çalışmalarının çoğu ilk etapta bu yaklaşımların göstergelerinden uzak kalmış ve işlevselci-muhafazakâr bir anlayışla süregelme devam etmiştir. Bu durum, spor sosyolojisi alanında çalışmalar yapan isimlerin kendilerini kavramsal ve metodolojik pek çok sorunla boğuşurken bulmalarına neden olmuştur. Burada belirtilmesi gereken nokta, 1960 ve 1970 yıllarını kapsayan süreçteki dönemin sosyal bilim tartışmalarına paralel olarak, sadece spor sosyolojisi alanında değil, bütün alt alanlarda kavramsal ve metodolojik çıkmazların ve tartışmaların yoğun olduğu bir döneme tekabül ediyor olmasıydı. 1960’lı yıllardan başlayıp 1970’li yıllara kadar devam eden süreçte, küresel çapta etkin savaşlar, özellikle ABD’de baş gösteren toplumsal eşitsizlikler, ırkçı uygulamalar ve kamusal huzursuzluk, sosyal bilimlerdeki toplumsal yaşamı anlama ve açıklama konusunda önemli tartışmalar ve arayışlara neden olmuş ve spor sosyolojisi dahil olmak üzere sosyal bilim dallarının neredeyse hepsinde bir “paradigma savaşı” ortaya çıkmasına neden olmuştur (Yiannakis, Melnick ve Morgan 2019).

1970’li yıllardan itibaren spor sosyolojisi alanında, başta işlevselcilik yanlıları olmak üzere, Marxistler, sembolik etkileşimciler, feminist teorisyenler ve kültürel çalışmaları savunan isimler spor sosyolojisi alanının teorik ve kavramsal boyutlarını temellendirmek amacıyla ciddi tartışmalar içerisine girmişlerdir. Spor sosyolojisi alanında ortaya çıkan bu teorik tartışmalar özellikle bu alt alanın ilk isimleri ve yeni-ikinci kuşak olarak gösterebilecek isimler arasında şekillenmekteydi (Yiannakis, Melnick ve Morgan 2019). Bu iki tarafın isimlerinin ve bakış açısının genel olarak açıklanması gerekirse, spor alanında istatistikler üzerinden nicel araştırmaların önemine vurgu yapan ve işlevselciliğin destekçileri konumundaki Loy, Kenyon ve Edwards gibi spor sosyolojisi alanının ilk isimleri bir tarafta yer alırken, salt işlevselci yaklaşıma senkronik olmaktan uzak, ikilikleri yeniden üreten bir anlayışta olmasından dolayı mesafeli yaklaşan ve daha bütüncül bir teorik perspektifi savunan Elias, Dunning, Peter McIntosh ve elbette Pierre Bourdieu sosyolojisinin savunucuları yer almaktadır (Souza 2010, 53).

Spor alanında üretilen çalışmaların analizlerinde kullanılan ve günümüzde gerçekleştirilen pek çok çalışmada teorik çerçevesine sıklıkla başvuru yapılan isimlerden birisi de bu nedenle Fransız sosyal bilimci Pierre Bourdieu ve onun sosyal bilim anlayışıdır. Kendisini bir spor sosyoloğu olarak tanımasak ve sadece spor sosyolojisi alt disiplinine özgü bir çalışma üretmemiş olsa da Pierre Bourdieu spor sosyolojisi alanında açıklamaları ve teorik perspektifiyle sıklıkla karşımıza çıktığı gibi, spor alanının toplumsal yaşamdaki yeri, ayakları yere basan bir spor sosyolojisi çalışmasının nasıl olması gerektiği konularında önemli açıklamalarda bulunmuş ve bazı önemli çalışmalarında (Ayrım, kültür vs.) spor alanı üzerinden onun sosyolojisinin daha anlaşılabilir kılan dikkate değer örnekler ve açıklamalar sunmuştur.

3 Bourdieu Sosyolojisi ve Spor Alanı Üzerine Açıklamalar

Kendisi de eski bir rugby oyuncusu olarak bir sporcu geçmişine sahip olan Pierre Bourdieu, katıldığı konuşmalarda spor alanı ve spor sosyolojisinin mantığı üzerine açıklamalarda bulunmuş, birçok çalışmasında da spor üzerinden örneklere yer vermiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, bir spor

sosyoloğu olmamakla birlikte, belki de sporcu geçmişi ve spora toplumsal uzamda verdiği önemden dolayı teorisi ile bağlantılı olarak, bu konuyla ilgili birçok tespiti ve açıklamaya çalışmalarında ve çeşitli konferanslarda yer vermiştir. Bu noktada, Bourdieu'nun spor alanı ve spor sosyolojisi hakkındaki açıklamalarına geçmeden önce, onun ortaya koyduğu kavramları, özellikle spor alanıyla olan ilişkisi üzerinden açıklamak önem arz etmektedir.

Bütüncül bir toplum kuramına sahip olmakla birlikte, toplumsal gruplar arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl yeniden üretildiğinin yanı sıra, bireylerin geçmişleri, beğeni yargıları ve pratikleri arasındaki bağlantıyı özgün olarak nitelendirebileceğimiz bir anlayışla ele almayı hedefleyen Pierre Bourdieu'nun sosyolojiye yaklaşımının temelini sosyal bilim alanını klasik dönemden beri meşgul eden birey-toplum çıkmazına çözüm yolları bulmak ve nesnellik-öznelcilik ikililiğini aşma çabası oluşturmaktadır (Tatlıcan ve Çeğin, 2016: 306-307). Bireyin rasyonelliğine göndermede bulunan öznelcilik, sosyolojide üretilen bilginin temelini bireylerin kendi dünya görüşlerinden ve deneyimlerinden oluştuğunu ileri sürerken, buna karşı konumlanan nesnelcilik ise toplumsal determinizmlere vurgu yaparak toplumun işleyişini açıklayan ve bireylerin kavrayışının ötesinde olan nesnel toplumsal yapılara işaret etmektedir (Jourdain ve Naulin, 2016: 38). Bourdieu'ya göre hem öznelcilik hem de nesnelcilik toplumsal dünyayı anlama ve gerçeği ortaya çıkaracak bilgiyi üretme konusunda kısmen başarılıdır. Bu nedenle bu tarz bir ikililiğin çözümü daha uzlaşmacı ve birleştirici bir hedefle refleksif (düşünümsel) bir sosyoloji anlayışı ile mümkün olabilir (Cuff vd., 2015: 357). Bourdieu'nun nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki bu karşıtlığı aşma çabası iki metodolojik düşünceyle sonuçlanmaktadır. İlk olarak, Bourdieu'nun araştırma mantığı 'katılımcı gözlem' olarak ifade edilen yöntemle tekabül etmektedir. Katılımcı gözlemden amaç ise araştırmacının araştırma nesnesini nesnelştirmesini mümkün kılmak ve gözlemlemeyi hedeflediği ilişkileri ve pratikleri odak noktasına yerleştirmesinin önünü açmaktır. İkinci olarak, araştırmacı ve araştırma nesnesi arasındaki ikililiği aşmayı hedeflemektedir. Araştırmacı araştırma sürecinde sadece nesnenin ya da nesne ile değil, kendi düşünce ve eylem pratiklerine karşı da eleştirel bir tutum sergilemek durumundadır (Baert, 1998: 30-31). Sosyolojik araştırma pratiği üzerine ortaya koyduğu düşüncelere paralel olarak, en başından beri aşmayı hedeflediği ikililikleri ve reddettiği tözcü anlayışı sıklıkla çalışmalarında da yansıtan Bourdieu, bu amaca uygun ve tutarlı bir kavramsal çerçeve ortaya koymuştur (Swartz, 2015: 137).

3.1 Alan Kavramı ve Toplumsal Pratikler

Bourdieu'nun eylem teorisinin sacayaklarından birini oluşturan alan (field), bünyesinde kazanılacak ve kaybedilecek şeyler barındıran, içerisinde yer alan faillerin devamlı olarak bu amaçla stratejiler üretmek için mücadele içerisinde oldukları ilişkilerle kurutulan bir toplumsal çerçeveyi ifade etmek için kullanılır (Bourdieu, 2016b: 139). Bourdieu'ya göre toplumsal uzam, akademik alan, eğitim alanı, siyasi alan, spor alanı gibi birçok toplumsal alanın bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Toplumsal uzamı oluşturan çok sayıda alan bulunmakla birlikte, bütün toplumsal alanlar kendi sınırları içerisinde farklılaşan karakteristik niteliklere sahiptir. Bir alandan bahsedilebilmesi için, alan içerisinde eyleyicilerin uyması gerekli olan belirli kurallara, stratejiler üretilmesini mümkün kılan yatınlıklara, ödül ve hedeflere gereksinim vardır (Bourdieu, 1997: 104). Bourdieu'nun alanın gereklilikleri üzerine yaptığı açıklama dikkate alındığında, spor'un toplumsal uzam çerçevesinde bir alan olup olmadığı çok daha açık bir hale gelmektedir. Bourdieu'ya kendi ifadesiyle sporu bir "mücadele alanı" olarak görmekte ve sporun toplumsal uzam içerisinde var olan bir alan olarak ifade etmektedir:

"Spor pratikleri alanı, başka şeylerin yanında, spor pratiğinin meşru tanımına ve spor faaliyetinin meşru işlevinin dayatılmasına ilişkin tekelin bir hedef olduğu mücadele alanıdır: profesyonelliğe karşı amatörlük, gösteri sporuna karşı faydacı spor, popüler -kitlesele- spora karşı bireysel -elit- spor vs. Bu alanın kendisi, meşru beden ve bu bedenin meşru kullanımının tanımı için verilen mücadele alanına dahildir (...) (Bourdieu, 2015c, 103)."

David McGillivray ve Aaron McIntosh'un İskoçya Profesyonel Futbol Ligi alanında toplumsal pratikler üzerine ortaya koydukları 'Football is My Life': Theorizing Social Practice in the Scottish

Professional Football Field ("Futbol Benim Hayatım": İskoç Profesyonel Futbol Alanındaki Toplumsal Pratikleri Kuramsallaştırmak) isimli çalışmalarında, futbol alanı ile ilgili Bourdieu'nun sporun toplumsal uzamın bir alt alanı olduğu yönündeki açıklamasına örnek olarak sunulabilecek ifadeler ortaya koymaktadırlar. McGillivray ve McIntosh'a göre, profesyonel futbol alanı içerisindeki toplumsal pozisyonlar belirlenmiş-somutlaştırılmış sermayeler ekseninde dağılmaktadır. Alan içerisindeki aktörlerin başarısı da bu sermayelere ulaşma ya da elde etme durumuna bağlıdır ve bu durum ayrıca alanın devamlılığını da sağlamaktadır. Bununla birlikte futbol alanı, Bourdieu'nun da belirttiği üzere, hem dış etkenlerin (diğer alanların) baskılarına açıktır hem de kendi içerisinde her zaman çekişmeler (mücadeleler) barındırmaktadır (McGillivray ve McIntosh, 2006: 374-375). Bu eksende düşünüldüğünde, salt sporculardan değil, kendi içerisinde yapıları meydana getiren aktörler de barındıran spor olgusu belirli ilişki ağlarına sahip, değişken ve karmaşık bir içeriğe de sahiptir. Kendi özerk ve devamlılığı süren bir tarihe sahip olan sporun ya da spor dallarının toplumsal yaşamda konumlanmış ve hem kendi içerisinde hem de dışsal alanda mücadele/çatışmayı mümkün hale getiren eyleyiciler barındıran, belirli tanımlara ve kurallara sahip karakteristik nitelikleri olan özerk bir alan konumunda olduğu da rahatlıkla ifade edilebilir.

3.2 Sermaye Türlerinin Değişkenliği

Alan kavramı üzerine yapılan açıklamalarda bahsedildiği gibi, her alan kendine özgü karakteristik özelliklere, farklı ve değişebilir kurallara ve bireylere vadettiği ya da bireylerin çıkarları doğrultusunda sahip olmayı umduğu belirli konumlara ve ödüllere sahiptir. Bourdieu sermaye olarak isimlendirdiği nesnel ve nesnel olmayan bu ödülleri bulunduğu alanla ilişki içerisinde olan ve her bir formu alanın yapısına göre farklı değerlere ve anlamlara sahip bir şey olarak düşünmektedir. Bireyin sahip olduğu ya da elde etmek amacıyla mücadele verdiği sermayeler, alanda eyleyici konumdaki bireylerin kurduğu toplumsal ilişkiler doğrultusunda anlam ve değer kazanmasından dolayı nihayetinde toplumsal boyuttadır (Calhoun, 2016: 107). En genel ekseninde ekonomik, kültürel, sosyal olmak üzere üç sermaye türü toplumsal alanlarda yer almaktadır (bu üç sermayenin nesneleşmiş formu olarak sembolik sermaye de dördüncü sermaye türü olarak belirtilir). Elbette bu üç sermaye türüne dönüştürülebilecek bedensel/fiziksel sermaye, entelektüel/akademik sermaye gibi alt türler bulunmakla birlikte çoğu alanda karşılaşılan sermaye türleri bu dört tür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal alanda her biri kendi özgü alt sermaye biçimlerine (sportif sermaye, bilimsel sermaye, entelektüel sermaye vb.) sahip olan üç temel sermaye türü mevcuttur. Bireyin ihtiyaç dahilinde parasal kazanca dönüştürebileceği mal, mülk ve çeşitli metallerden oluşan ekonomik sermaye, alan içerisinde egemen konumda bulunanların doğru ya da olması gereken olarak kabul ettiği ve empoze etme gayreti içinde olduğu, bireye sosyalizasyon sürecinde aile ve okul gibi kurumlarca aktarılan edinimler olarak (Arun, 2009: 79) tanımlanabilecek kültürel sermaye- Bourdieu'nun en çok üzerinde durduğu sermaye türüdür ve kendi içinde eğitim ve bilgi birikimine bağlı olarak kişinin tavır, davranış ve tutumlarıyla ortaya çıkan somutlaştırılmış kültürel sermaye, bireyin akademik niteliğine ve sıfatlarına dayandığını söyleyebileceğimiz kurumsallaştırılmış kültürel sermaye ve son olarak kültürel değerlere referansta bulunan çeşitli objelerle ortaya çıkan nesneleştirilmiş kültürel sermaye olarak üç alt biçime ayrılır- ve bireyin alan içerisinde çevresi ile kurduğu ilişkiler ağının niteliğine dayalı olan ve diğer sermayelerin büyüklüğüne bağlı olarak değişen sosyal sermaye adıyla üç belirleyici sermaye türü bulunmaktadır. Ayrıca, bu üç temel sermaye türünün belirli bir toplumsal algıyla nesneleşmiş ya da metalaşmış biçimi olan sembolik (sembolik) sermaye türü de bu üç sermaye türüyle beraber dördüncü temel sermaye biçimi olarak Bourdieu tarafından ifade edilmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 119).

Toplumsal uzamın parçası olan bir toplumsal alan olarak spor alanının da doğası gereği belirli sermaye biçimlerini bünyesinde barındırması kaçınılmaz bir durumdur. Toplumsal uzamın medya, ekonomi, siyaset, eğitim gibi pek çok noktasına sirayet etmiş durumda olan spor alanında hemen her sermayenin alan içerisindeki varlığından rahatlıkla söz edilebilmekle birlikte, Bourdieu'nun sermaye kavramının spor alanındaki varlığı ve etkinliği üzerine önemli çalışmalar da karşımıza çıkmaktadır.

Ekonomik sermaye türünün, kendi devasa ve karmaşık ekonomik yapılanması gözler önünde olan spor alanı için kaçınılmaz bir sermaye türü olmasının yanında kültürel ve sosyal sermaye türleri de spor alanının pek çok noktasında alan içerisinde faaliyetlerini sürdürme gayreti içerisinde olan bireyler ve gruplar için son derece etken konumdadır.

Sermaye türleri içerisinde en çok üzerinde durulan kültürel sermayeden başlamak gerekirse, esasında ilk bakışta kültürel sermayenin, Bourdieu'nun da belirttiği üzere, eğitim hayatı ve gençlik yılları olarak nitelendirdiğimiz dönemlerde spor alanında yer alma konusunda bir etkisi söz konusudur. Bireyin edinmiş olduğu kültürel sermaye ve buna paralel olarak içerisinde bulunduğu toplumsal sınıfın pratikleri o bireye yönelmesi ya da yönelmemesi gereken sportif branşlar hakkında rehberlik etmektedir. Diğer yandan, kültürel sermaye kavramı çerçevesinde açıklayıcı bir örnek Jožef Križaj, Bojan Leskošek, Janez Vodičar ve Mojca Doupona Topič'in Bourdieu'nun temel kavramları ekseninde hareket ederek birlikte yürüttükleri, 2016 yılında yayınlanan ve küresel boyutta sporcu göçü üzerinden Bourdieu'nun kültürel sermaye biçiminin sporcuların tercihlerindeki etkilerini ortaya koymayı hedefleyen "Soccer Players, Cultural Capital and Its Impact on Migration (Futbolcular, Kültürel Sermaye ve Göç Üzerindeki Etkileri)" adlı çalışmasıdır. Çalışmada elde edilen veriler ışığında yapılan açıklamaya göre, ekonomik sermayenin spor alanındaki etkinliğine ek olarak, profesyonel bir futbolcunun spor alanında kendini tanımlaması ve geliştirmesi hususunda somutlaştırılmış ve kuramsallaştırılmış kültürel sermaye türlerinin ayrıca önemli bir etkisi olduğu ortaya koyulmaktadır. Özellikle Avrupa'nın beş büyük futbol ligini (İngiltere, Almanya, İspanya, İtalya ve Fransa futbol ligleri) örnek gösteren araştırmacılar, küresel çaptaki sporcu göçü ve kültürel sermaye arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Gündelik hayatını çevreleyen toplumsal yapılardan ve sosyalizasyon süreçlerinden etkilenen profesyonel bir sporcunun küresel çapta isim yapmış bir futbol liginde ve yüksek profilli bir spor kulübünde yer almayı tercih etmesi spor alanı içerisinde somutlaştırılmış ve kurumsallaştırılmış kültürel sermaye biçimlerine birer örnek teşkil etmektedir. Bu nedenle, profesyonel sporcunun zaman içerisinde deneyimler ve aktarımlar sonucu ürettiği stratejinin -ki bu strateji hangi ülke ve takımda spor hayatını sürdürmesinin doğru ya da avantajlı olacağı üzerinedir- kültürel sermaye temelli olmasıdır. (Križaj, vd, 2016: 196).

Toplumsal alanlardaki ilişki ağları ile gelişen sosyal sermaye türü ve spor alanındaki varlığı üzerine bir örnek içinse Peter Alegi'nin Afrika kıtasında yine futbol alanındaki eyleyiciler üzerine yürüttüğü 2000 tarihli "Keep Your Eye on the Ball: A Social History of Soccer in South Africa" isimli çalışması gösterilebilir. Bourdieu'nun sosyal sermaye kavramını alan içerisinde kurulan ilişkilere dayandıran Alegi Afrika kıtasındaki futbol alanı üzerine yürüttüğü çalışmasında iktidarda olan ya da toplumsal yaşamda bir şeyleri değiştirebilme kapasitesine sahip konumda bulunan bireylerin ve siyasi alanda etkinliği olmayan bireylerin futbol alanında sosyal sermayeleri ile yarattığı etkiyi incelemiştir. Alegi'nin sosyal sermaye ve futbol alanı arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu açıklama ise, bölgesel ya da yerel düzeyde futbol alanının (ya da daha genelde spor alanı olarak düşünülebilir) yeni ilişkiler, bağlantılar ve görünürlüğü mümkün kılma avantajlarından dolayı bir sosyal sermaye biçimi yarattığı, bu sayede spor alanının bireyin kendi hareket alanını genişleterek kendi kendini geliştirmeye ciddi katkı sağladığı yönündedir (Alegi, 2000). Bireyin sahip olduğu sosyal sermaye spor alanının herhangi bir noktasına yönelmesinde etkin olabileceği gibi, Alegi'nin çalışmasından yola çıkarak, bireyin spor alanı içerisinde ürettiği stratejiler ekseninde faaliyetlerini sürdürürken alana özgü bir sosyal sermaye edinebilme imkanının varlığından da söz edilebilmektedir.

Ekonomik, kültürel ve sosyal sermayelerin spor alanındaki varlığı ve önemi dışında, bu alana özgü dönüştürülebilir bir sermaye türünden de söz etmemiz gerekiyor. Sermaye türlerinin Bourdieu perspektifinde sabit, değişmez bir yapısının olmadığı ve diğer sermaye türleri ve 3 temel sermaye türünün alt türleri ile dinamik bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle, sermaye türlerinin değişkenliği ve dönüştürülebilme kapasitesini göz önünde bulunduracak olursak, spor alanına katılımda ve alan içerisinde bir pozisyon üstlenebilme açısından, özellikle sporcular için bir alt sermaye türü olarak fiziksel/bedensel sermayenin ayrıca ciddi öneminden bahsedilebilir (diğer sermayelerin spor alanındaki sporcular için önemini olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır).

Fiziksel/bedensel sermaye, alan içerisinde bireyin fiziksel görünüşü ve fiziki kapasitesi üzerinden toplumsal, kültürel ya da ekonomik kaynaklara ulaşabilme yetisine imkân vermektedir (Shilling, 2004: 474). Bourdieu'ya göre sportif alanlar, güzellik ya da kabul edilmiş fiziksel mükemmellik gerektiren alanlar (güzellik yarışmaları, moda organizasyonları gibi) eyleyicinin kendi bedeniyle kurduğu ilişkinin bir boyutudur ve fiziksel/bedensel sermayeye yatırım toplumsal alanlardaki diğer kaynakları (ekonomik sermaye, sosyal sermaye gibi) edinebilmenin kabul edilir bir yöntemidir (Bourdieu, 2015c: 109-111). Bedensel/Fiziksel sermaye türüne uygun bir örneği Loic Wacquant boksörler üzerine yaptığı çalışmasında (bkz. Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer, 2006) ifade etmektedir. Wacquant güç ve cesaret gerektiren bir alan olarak tanımladığı boks alanında faaliyet gösteren boksörlerin bedenlerini emek harcanması, geliştirilmesi ve muhafaza edilmesi gereken bir sermaye biçimi olarak nitelenmektedir (Wacquant L. , 2012: 138-139). Ayrıca Wacquant, Bourdieu'nun sermaye tanımlamasına paralel olarak, boksörler (ve boksörlere diğer dallarda mücadele eden profesyonel sporcular da rahatlıkla dahil edilebilir) bedensel sermaye sahipleridir ve bir sermaye biçimi olarak bedenlerini şöhret, unvan, sembolik ödüller ve ekonomik kazançla dönüştürebilmek adına geliştirmesi ve koruması gereken işletmesidir. Bir sporcunun bedeni hem sporcunun üretim aracı hem hammaddesi hem de geçmişteki çalışmalarının ve biriktirdiği emeğinin bedenleşmiş halidir (Wacquant L. , 2015: 122-123). Ancak, fiziksel sermaye diğer sermaye türlerine dönüştürülebilir nitelikte olmasına ve eyleyicinin alan içerisinde yatay ve dikey ilerleyişlerini mümkün kılmasına rağmen bazı dezavantajlar barındırmaktadır. Shilling'e göre, bireyin bedeninin gücü, hızı ve çevikliğinin spor alanı içerisinde bir sermaye biçimi olarak diğer farklı sermayelere (özellikle ekonomik sermayeye) dönüşebilme potansiyeli taşımakla birlikte, bedensel sermayelerine ciddi yatırımlar yapanların çok küçük bir kısmının sportif alanda başarılı olabilmesi, kültürel ve sosyal sermayeden yoksun bireylerin bu alanda kendilerini geliştirme konusunda dezavantajlı konumda bulunması, insan vücudunun kırılabilirliği ve spor kariyerinin ortalama süresinin düşüklüğü gibi ciddi riskler barındırmaktadır (Shilling, 2004: 477).

3.3 Habitus ve Spor Alanında Eylem Şemaları

Bourdieu sosyolojisinde önem arz eden ve hala güncelliğini koruduğunu iddia edebileceğimiz kavramlardan habitus kavramıysa, ayrı bir öneme sahip olmakla birlikte belki de Bourdieu'nun hemen her çalışmasında belirttiği ve onun ismiyle en çok anılan ve özdeşleşen yegâne kavram konumundadır. Bourdieu çalışmalarında habitus kavramını ifade edebilmek adına "*alışkanlık oluşturan güç*", "*temel derinlemesine içselleştirilmiş büyük örüntüler*", "*zihinsel alışkanlık*", "*zihinsel ve bedensel algı, beğeni ve eylem şemaları*", "*düzenli doğaçlamaların üretici ilkesi*" gibi pek çok ifade biçimine yer vermektedir (Swartz, 2011: 145). Kısa bir ifadeyle belirtmek gerekirse habitus, bireylerin toplumsal yaşamı anlamlandırılmalarını ve belirli bir değer atfetmelerini mümkün kılan "*zihinsel ya da bilişsel yapılar*" olarak açıklanabilir (Ritzer, 2012: 398). Bu açıklamadan yola çıkarak, bireyin edindiği habitusunu sosyalizasyon süreci içerisinde kurmuş ve kurmakta olduğu ilişki ve etkileşimler üzerinden edindiği yatkınlıklar olarak ifade edebiliriz.

Bourdieu Ayrım-Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi isimli önemli çalışmasındaki örneklerinden birinde, bireylerin spor aktivitelerinden beklentilerinin, bir sporu tercih etmenin ya da tercih etmemenin bireylerin ait oldukları sınıfa göre çeşitli farklılıklar gösterdiğinin üzerinde durmaktadır. Bourdieu'ya göre, bireyin içselleştirdiği yatkınlıklar (habitus), bedeni ile kurduğu ilişki ve bir parçası olduğu toplumsal sınıf, spor alanındaki tercihlerinde önemli bir etkiye sahiptir. Farklı toplumsal sınıfların farklı spor dalları üzerine yoğunlaşmasıyla ortaya çıkan bu durum kendiliğinden bir kitle sporu ve elit sporu ayrışmasına yol açmaktadır. Bourdieu, en önemli çalışmalarından biri olarak başvurabileceğimiz Ayrım'da bu analizini şu şekilde açıklar:

"Sınıflar arasında farklı spor türlerinin dağılımını anlamak, sınıflar için, sporların kendilerine özgü algı ve değerlendirme kalıpları uyarınca temsil ettikleri farklı maliyet (ekonomik, kültürel ve "fiziksel") ve faydaları dikkate almakla mümkündür: kısa veya uzun vadeli fiziksel faydalar (sağlık, güzellik ve güç -vücut geliştirmede görünür ya da form korumada görünmez olan- vs.); iktisadi ve toplumsal faydalar (toplumsal terfi vs.); söz konusu sporların her birinin dağılımsal ve konumsal değerlerine (yani ender ya da yaygın olmaları ve az ya da çok açık biçimde bir

sınıfa atfedilmelerinden dolayı ortaya çıkanlar -boks, futbol, rugby veya vücut geliştirmenin halk sınıflarına, tenis ve kayağın burjuvaziye ve de golfün büyük burjuvaziye atfedilmesi gibi) bağlı olan kısa ve uzun vadeli sembolik faydalar; bizatihi beden üzerinde harcanan çabayla yaratılan (örneğin zayıflık, bronzlaşma, az ya da çok belirgin olan kaslanma) ya da bazı sporların (golf, polo vs.) ortaya çıkardığı yüksek derecede seçici gruplara erişim ile yaratılan ayırışma faydası gibi. (Bourdieu, 2015a: 122)."

Ancak, spor alanında belirli dallar arasında belirli dönemlerde bu ayırışma dönüştürmekte ya da iç içe geçebilmektedir. Buna paralel olarak, aynı spor alanında bulunan farklı sınıftan bireylerinde zıtlık içerdiğini belirten Bourdieu, ait oldukları sınıfın ve elbette habituslarının farklılığıyla doğru orantılı olarak aynı spora katılan bireylerin spora katılım nedenlerinin, spor faaliyetinden beklentilerinin ve spor yapma tarzlarının tamamen farklı olacağını ileri sürerek bu durumu açıklamaktadır (Bourdieu, 2015a: 306-317). Sportif aktivitenin uygulanışı noktasındaki bu farklılığın nedeni ise Bourdieu'ya göre, bireylerin ait olduğu toplumsal grubun ya da sınıfın ve buna paralel olarak bireyin habitusunun devamlı olarak ayırıştırıcı pratikler doğurmasından kaynaklanmaktadır (Bourdieu, 2015b: 22). Bourdieu spor alanındaki tarihselliği ve sınıflar arasındaki beğeni çatışmasının spor alanındaki tezahürünü yine aynı çalışmasında detaylı olarak belirtir:

"Şurası bir gerçek ki, eğer sadece sınıflar arasında hemen hemen eşit paylaşılmış yetenekleri ("fiziksel" veya sonradan edinilmiş) gerektiren, boş zaman ve fiziksel enerji sınırlılıklarına bağlı olarak erişilebilir olan takım sporlarının erişilirlilikleri ve bununla bağıntılı istenmeyen toplumsal temaslar gibi nitelikleri egemen sınıf mensuplarını caydırmayı, bireysel sporlar gibi, takım sporlarının da toplumsal hiyerarşide yükselindiği ölçüde daha da sıklıkla görülmesi beklenebilirdi. İşte bu yüzden, popüler sporların en tipik olanı futbol ile rugby veya güreş ile boks, Fransa'da ortaya çıktıkları zaman soylulara özgü iken (en azından, sayıları hiçbir zaman çok yüksek olmayan ve züppeliklerini bu etkinliklerle taçlandıran bir kısım soylulara özgü), yaygınlaşarak ve avamlaşarak, eskiden egemen sınıftakilerin gözünde büründükleri değerleri (gerçekte ve algıda) taşımayı bırakıp, bu sınıfın mensuplarını uzaklaştırmak için geçerli tüm nedenleri biriktirirler: Avamlaşma, bu sporların yayılmaları sonucunda onları yeni benimseyen kitlenin toplumsal bileşimi nedeniyle ikiye katlanır; aynı zamanda, yeni atfedilen değer ve erdemlerden güç, kötüye direnme, "fedakarlık" ruhu, itaatkarlık, disipline toplu boyun eğiş ile burjuvaların beklediği müsabakanın yüceltilmesinde beliren "role olan mesafenin" mükemmel antitezini oluşturur (Bourdieu, 2015a: 314-315)."

Sportif aktivitenin uygulanışı noktasındaki bu farklılığın nedeni ise Bourdieu'ya göre, bireylerin ait olduğu toplumsal grubun ya da sınıfın ve buna paralel olarak bireyin habitusunun devamlı olarak ayırıştırıcı pratikler doğurmasından kaynaklanmaktadır (Bourdieu, 2015b: 22).

Bireyin toplumsal ilişkiler ve sınıfsal yapılar ekseninde edindiği habitusunun spora yönelmesi (daha özelden hangi spor dalına yönelmesi gerektiği) hususunda belirleyici olduğu gerçeğinin dışında, bir spor alanı içerisinde faaliyetlerini sürdüren ve belirli stratejiler üreterek arzulan sermayelere ulaşma gayreti içerisinde olan eyleyici bulunduğu alandan da etkilenecek habitusunun şekillenmesinin önünü açmaktadır. Başka bir ifadeyle, spor alanında faaliyet gösteren birey zamanla bir sporcu habitusu edinmektedir. Spor alanında Bourdieu sosyolojisinin sayıtları üzerinden üretilen bir çalışmadan örnek vermek gerekirse, Wacquant'ın boksörler üzerine yaptığı çalışmasında spor alanında edinilen "dövüşçü habitusu" üzerine açıklamaları önemlidir. Wacquant'a göre, dövüştü habitusu olarak adlandırdığı şey alan içerisinde faaliyetlerini sürdürebilmek ve kendini var edebilmek adına yetkin bir boksörün zamanla edinmesi kaçınılmaz olan fiziksel ve zihinsel özgün şemalardan ibarettir ve boks alanına özgü olarak bu alan içerisinde edinilebilir (Wacquant, 2015: 31). Benzer bir habitus örneğini Simon Beames ve John Telford 2013 yılında yayınladıkları "Pierre Bourdieu: habitus, field and capital in rock climbing" çalışmasında ifade etmektedir. Çalışmaya göre, farklı toplumsal sınıflara ve sermaye birikimlerine sahip olmakla birlikte kaya tırmanışı alanında faaliyet gösteren sporcular bu alana özgü yatkınlıklara sahip olmaktadır (Beames & Telford, 2013: 81). Bourdieu'nun spor ve habitus ilişkisi üzerine yaptığı açıklamalar ve verilen örnekler üzerinden, habitus kavramının spor alanına katılımı, sporun herhangi bir türünün tercih edilmesinde ve katılım-tercih ekseninde bireyin belirlediği hedef ve çıkarılarda bireyler için bir kılavuz niteliği

taşımasının yanı sıra, bir spor alanı içerisinde faaliyet gösteren sporcuların o spor alanında faaliyet göstermeyi mümkün kılan çeşitli yatkinlikleri de içselleştirecekleri ifade edilebilir.

Genel anlamda Bourdieu sosyolojisinin sayılıları ve spor alanı arasındaki bağlantı noktalarını ifade etmek gerekirse, Pierre Bourdieu'nun ortaya koyduğu temel kavramlar olarak nitelendirilebileceğimiz alan, sermaye türleri ve habitus toplumsal uzamın bütün alt alanlarında gözlemlenebildiği gibi spor alanında da araştırmacıların karşısına çıkmaktadır. Birbirleriyle ilişkili ve tamamlayıcı bir özelliğe sahip bu kavramlar, çeşitli çalışmalardan örneklerle sunulduğu gibi, spor alanını var eden ilişki ağlarını ve elbette spor alanı içerisinde bu ilişki ağlarının oluşmasını mümkün kılan sporcuların deneyim ve pratiklerini anlama ve açıklama hususunda oldukça önemli avantajlar sunmaktadır. Bu noktada belirtilmesi gereken son bir nokta da Bourdieu'nun bu konudaki açıklamaları üzerinden, buraya kadar bahsettiğimiz teorik çerçeve ekseninde bir spor alanının Bourdieu sosyolojisi üzerinden hangi adımların ve yöntemlerin izlenerek araştırılması gerektiği olacaktır. Bu konuda Bourdieu, spor ve sosyolojisi ilişkisi ve spor alanında yürütülecek sosyolojik bir çalışmanın kendi perspektifi üzerinden nasıl olması gerektiği (ya da olabileceği) yönünde aydınlatıcı açıklamalar sunmaktadır.

4 Spor Sosyolojisinin Neliği

Spor ve sporun sosyolojisi üzerine yaptığı açıklamalarda ve eserlerinde belirttiği spor alanı örneklerinde çoğunlukla tarz, beğeni, beden ve pratik gibi kavramları kullanarak spor ve sınıf arasındaki ilişkiye değinen ve özellikle elit sporu, halk sporu ya da kitle sporu gibi ayrımlara ve sporun alt alanlarındaki belirli değişkenliklere dikkat çeken Bourdieu, spor alanında sosyolojik bir araştırma yürütmede karşılaşılan engeller ve spor alanında yürütülen sosyolojik bir araştırmanın nasıl olması gerektiği ya da nasıl olabileceği konusu üzerinde de durmaktadır. Özellikle teorik çerçevesi üzerinden eserlerinde verdiği örneklerle spor alanına değinen Bourdieu ayrıca, belirtildiği gibi spor sosyolojisi ve spor alanının araştırma pratiği üzerine de bazı açıklamalarda bulunmuştur.

İlk olarak Bourdieu'nun spor ve sosyoloji arasındaki mesafeli ilişki üzerine yaptığı açıklamalar önem arz etmektedir. Bourdieu'ya göre, spor uzamı ve spor türlerinin sosyolojik çerçevede araştırılmasının önünde kalıplaşmış bazı önyargılardan kaynaklı engeller yer almaktadır. Toplumsal iş bölümü mantığının akademik alanda da varlığını sürdürdüğünü belirten Bourdieu, spor konusunun akademik alanda görmezden geldiğini, spor alanında ise önemsenmediği iddiasındadır (benzer bir açıklamayı spor sosyolojinin ilk çalışmalarından kabul edilen "Toward a Sociology of Sport" çalışmasında Kenyon ve Loy da ifade etmektedir). Bu nedenle, bir tarafta spor alanının işleyişi ve uygulanması hususunda gerekli donanıma sahip, ancak akademik olarak bu konuyu araştırabilecek düzeyde olmayan bir grup, diğer yandan akademik alan içerisinde bu konu hakkında konuşabilecek, ancak spor alanına tamamen ilgisiz ayrı bir kitle yer almaktadır (Bourdieu, 2016a: 53-54). Bu düşünceden yola çıkarak, Bourdieu'ya göre spor uzamında yapılan bir araştırma sürecinde uzamın uygulanış şekli ve genel işleyişi hakkında yeterli bilgi sahibi olmak, derinlemesine bir sosyolojik araştırma için ön koşul durumdadır. Bu ön koşulun gerekliliğine dair belki de en önemli örneklerden birisi, çalışmanın önceki başlıklarında da bahsettiğimiz verdiğimiz, Loic Wacquant'ın Bourdieu'cu bir perspektiften boksörler üzerine yürüttüğü ve daha sonra 2006 yılında *Body and Soul, Notebooks of Apprentice Boxer* (Ruh ve Beden, Acemi Bir Boksörün Defterleri) ismiyle yayınlanan çalışmasıdır. Yayınlanan çalışmanın hemen başında Wacquant, boksörler üzerine yaptığı araştırma sürecinin başında, daha net ve derinlemesine bir analiz yapabilmek ve alanın işleyişini kavrayabilmek amacıyla 1988-1991 yılları arasında aktif olarak düzenli bir şekilde boks antrenmanlarına katıldığını belirtmektedir (Wacquant L. , 2015: 17-18). Boks alanında aktif olarak geçirdiği yaklaşık üç yıllık zaman dilimi Wacquant'a alan içerisinde boksörlerin haricinde, boks alanında belirli bir konuma sahip isimlere ve boks alanının her köşesine erişimi sağlamış ve alanın derinlemesine bir analizini de mümkün kılmıştır.

Bourdieu'nun açıklamasına göre, spor üzerine yürütülen bir çalışmada ilk öncelik o spor alanının tarihsel arka planını ve deneyimlenen süreçleri iyi kavrayabilmektir, çünkü sadece bu şekilde spor

özgün bir alan olarak indirgemeci anlayıştan uzak ve üzerine konuşmanın mümkün olduğu bir hal alabilir. Bunun yanı sıra, toplumsal yaşamın bir parçasını oluşturan spor alanının görece özerk bir şekilde kendine has belirli ödülleri, kuralları, bünyesinde barındırdığı eyleyicileri ve elbette bütün bunların arasındaki ilişkiler ağını kavrayabilmek spor alanında sosyolojik bir araştırmayı gerçekleştirmenin gereklilikleri konumundadır (Bourdieu, 2015c: 97-98). Burada spor sosyolojisinin 50-60 yıllık tarihsel süreci içerisinde belirtmemiz gereken nokta, spor alanında yapılan çalışmalarda Bourdieu sosyolojisinin kullanımının ön plana çıkarılmasıyla birlikte (Bourdieu'nun yanında Norbert Elias ve Eric Dunning isimleri de rahatlıkla eklenebilir) spor sosyolojisi alanında salt nicel ve istatistiksel verilerin ön plana çıkarıldığı makro boyuttaki sosyal bilim anlayışına güncel ve önemli bir alternatif de yaratılmıştır. Bourdieu sosyolojisinin tarihselliğin önemine vurgu yapan ve çeşitli kalıplaşmış ikililikleri aşma çabası içerisinde olan refleksif ve ilişkisel sosyal bilim anlayışı spor alanında da son derece kullanışlı bir yaklaşım ve teorik çerçeve konumuna yerleşmektedir.

5 Sonuç ve Öneriler

İnsanlık tarihiyle neredeyse aynı paralellikte ilerleyen ve sanayi devrimiyle birlikte toplumsal yaşamın hemen her noktasında kendinden söz ettiren sportif faaliyetler, artık günümüzde küresel boyutlara ulaşmış, kendi ekonomisi ve kültürel pratikleriyle devasa bir özerk toplumsal alan konumuna gelmiştir. Spor alanının bu denli büyük gelişimi de elbette sosyal bilim alanında son derece özel bir çalışma alanı olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

Genel anlamda yaklaşık iki yüzyıldır, organize bir alt disiplin olarak da 50 yıla yakın bir süredir sosyoloji alanını meşgul eden spor alanı, sosyolojinin bir alt alanı olarak pek çok araştırmacı tarafından klasik ve modern dönem sosyolojik yaklaşımlar ve kavramlar üzerinden değerlendirilmeye alınmıştır. Ağırlıklı olarak işlevselci teorinin ekseninde istatistiksel olarak makro boyutlarda ele alındığı başlangıç döneminden başlayarak Marxist/çatışmacı, sembolik etkileşimci ve feminist perspektifler gibi sosyolojinin hemen her yaklaşım ekseninde değerlendirilen spor alanı, paradigma tartışmalarının yaşandığı 1980'li yıllardan itibaren, önemli ölçüde çok daha bütünlükçü, ikililikleri aşma hedefi taşıyan teorilerin sayıtları üzerinden ele alınmaya başlamıştır. Bu dönemde birlikte de Norbert Elias ve Eric Dunning gibi figürasyonel sosyolojinin yanı sıra Pierre Bourdieu'nun eylem teorisi ve sosyolojik yaklaşımı da spor sosyolojisi alanında üretilen çalışmalarda kendisine yer bulmaya başlamıştır.

Genel olarak Bourdieu'nun kendi teorik çerçevesi ve sosyoloji anlayışı ekseninde açıklamalarda bulunduğu spor alanının incelenmesinde üzerinde durduğu noktalar, "oyun metaforu" ile yaptığı açıklamalardan ve oyun metaforunu incelerken karşılaşılan kavramsal çerçeveden çok da farklı değildir. Çalışmalarında teorik çerçevesine dair açıklayıcı bir örnek olarak sunduğu ya da salt spor alanı ekseninde yaptığı açıklamalarında Bourdieu, spor üzerine sosyolojik bir çerçevede analizin ve açıklamalar yapabilmenin mümkün olabilmesi için sporun belirli ölçüde özerk, kendi iç dinamiklerine sahip bir alan olması, bu alanın içinde barındırdığı ve karşılıklı ilişkiler ağının var olabildiğini sağlayan eyleyicilere ihtiyacı olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlayışa paralel olarak, Bourdieu perspektifinden spor alanı hakkında konuşabilmenin mümkün olması için, toplumsal uzamın bu alt alanının nasıl inşa edildiğini, alanın tarihsel boyutunu ve toplumsal yaşamda alanın meydana gelmesini mümkün kılan ilişki ağlarını ortaya koymak ilk etapta önem arz etmektedir. Akabinde alana katılımı ve mücadele/rekabet etmeyi cazip kılan sermaye türleriyle, oyuncuların hem spor alanına katılmalarını mümkün kılan hem de spor alanı içerisinde stratejiler üreterek alanda var olabilmeye adanmış oldukları yatkınlıkları (habitusları) kavrayabilmek önem taşımaktadır. Ayrıca, spor alanının işleyişini ve süreç boyunca sporcuların bu alandaki konumlanışı da günümüzde spor alanının ve sporcuların konumunu anlamak ve açıklamak açısından da önem arz etmektedir. Bütün bu açıklama ve değerlendirmelerden yola çıkarak, Bourdieu'nun ortaya koyduğu teorik çerçeve ve ilişkisel kavramlar, toplumsal yaşamın alt alanı olarak spor alanında yaratılan kültür ve pratikleri, sportif alanları karakterize eden ve sosyalizasyon, toplumsal sınıf ve cinsiyetten etkilenen alışkanlıkların (habitus) inşasında, farklı sermaye türlerinin çeşitli türevlerinden yararlanan

sporcuların beklentileri ve stratejilerinin analiz edilmesi ve anlaşılması hususunda spor sosyolojisine önemli ve alternatif bir bakış açısı kazandırdığı ifade edilebilir.

Kaynakça

- Alegi, P. C. (2000) *Keep Your Eye on the Ball: A Social History of Soccer in South Africa, 1910-1976*. Doctoral dissertation, Boston University, Boston.
- Arun, Ö. (2009). Yaşlı Bireyin Türkiye Serüveni: Türkiye’de Yaşlı Bireyler Arasında Kültürel Sermaye Dağılımı. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), s. 77-100.
- Baert, P. (1998). *Social Theory in Twentieth Century*. New York: New York University Press.
- Beames, S., ve Telford, J. (2013). Pierre Bourdieu: Habitus, Field and Capital in Rock Climbing. In *Outdoor Adventure and Social Theory* (s. 77-87). London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1997). *Toplum Bilim Sorunları*. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2015a). *Ayrım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Ankara: Heretik Yayıncılık
- Bourdieu, P. (2015b). *Pratik Nedenler -Eylem Kuramı Üzerine*. İstanbul: Hil Yayın.
- Bourdieu, P. (2015c). Spor ve Toplumsal Sınıf. İ. Hacısötaoğlu, F. Akcan, ve N. Bulgu içinde, *Oyunun Ötesinde Spor Sosyolojisi Çalışmaları* (s. 95-118). Ankara: Notabene Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016a). *Seçilmiş Metinler*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2016b). *Sosyoloji Meseleleri*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P., ve Wacquant, L. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Calhoun, C. (2016). Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat- Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 77-130). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Collins, T. (2013). *Sport in Capitalist Society: A Short History*. New York: Routledge.
- Cuff, E. C., Sharrock, D. W., ve Francis, D. W. (2015). *Sosyolojide Perspektifler*. İstanbul: Say Yayınları.
- David M. ve Aaron M. (2006) ‘Football is My Life’: Theorizing Social Practice in the Scottish Professional Football Field, *Sport in Society*, 9:3, s. 371-387, DOI: 10.1080/17430430600673381
- Dever, A. (2010). *Spor Sosyolojisi: Tarihsel ve Güncel Boyutlarıyla Spor ve Toplum*. İstanbul: Başlık Yayın Grubu.
- Delaney, T. ve Madigan, T. (2015). *The Sociology of Sports: An Introduction*. Jefferson, North Carolina: McFarland.
- Edwards. H. (1973) *Sociology of Sport*. Homewood-IL: Dorsey Press.
- Fişek, K. (1985). *100 Soruda Türkiye Spor Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Hilgers, M. ve Mangez, E. (2015). Introduction to Pierre Bourdieu's Social Fields. M. Hilgers, ve E. Mangez içinde, *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Applications* (s. 1-36). Routledge Press.
- Jourdain, A. ve Naulin: (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kenyon, G. S. ve Loy, John W. (1965) *Toward a Sociology of Sport*, *Journal of Health, Physical Education and Recreation Journal*, 36 (5): s. 24-69.
- Križaj J., bLeskošek B., Vodičar J., Topič M., (2016) *Soccer Players Cultural Capital and Its Impact on Migration*, *Journal of Human Kinetics*, (54), s. 195-206

- Loy J. W. ve Booth D. (2000). Functionalism, Sport and Society. Coakley J. ve Dunning E. içinde Handbook of Sports Studies (s. 8-27). London: Sage Publications
- Ritzer, G. (2012). Modern Sosyoloji Kuramları. Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Shilling, C. (2004). Physical Capital and Situated Action: A New Direction For Corporeal Sociology. British Journal of Sociology of Education, 25(4), s. 473-487.
- Souza, J. (2010). "For Origin of the Field of the Sociology of the Sport: Sceneries and You Put In Perspective." Movimento : Revista da Escola de Educação Física 16, s. 45-70.
- Swartz, D. (2011). Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Swartz, D. (2015). Bourdieücü Perspektiften Sosyolojik Analiz İçin Meta-ilkeler. P. S. Gorski içinde, Bourdieu ve Tarihsel Analiz (s. 41-65). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Talimciler, A. (2015). Sporun Sosyolojisi Sosyolojinin Sporunu., 2. Basım Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Tatlıcan, Ü. ve Çeğin, G. (2016). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkililiği. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan içinde, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi (s. 303-366). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Timur, T. (2011). Marksizm , İnsan ve Toplum Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu. İstanbul: Yordam Kitap.
- Tittenbrun, J. (2016). Concepts of capital in Pierre Bourdieu's theory. Miscellanea Anthropologica et Sociologica
- Wacquant, L. J. (2012). Ruh ve Beden. Acemi Bir Boksörün Defterleri. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Wacquant, L. J. (2015). İşleyen Boksörler: Profesyonel Boksörler Arasında Bedensel Sermaye ve Bedensel Emek. İ. Hacisoftaoğlu, F. Akcan, ve N. Bulgu içinde, Oyunun Ötesinde Spor Sosyolojisi Çalışmaları (s. 119-157). Ankara: Notabene Yayınları.
- Wallace, R. A. ve Wolf, A. (2013). Çağdaş Sosyoloji Teorileri- Klasik Geleneğin Genişletilmesi. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yiannakis, A., Merrill M. ve Troy M. (2019). Sociology and the Origins of NASSS: The Early Years 1955-1980. Iowa, s. 9-19.
- Young, D. C. (2004). A Brief History of the Olympic Games. Malden: Blackwell Publishing.

Kaynak Gösterimi

APA:

Bozlu, B. (2020). Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Spor Alanının İnşası. *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 1(1), 13-26.

MLA:

Bozlu, Birtan. "Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Spor Alanının İnşası." *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, c. 1, s. 1, 2020, ss. 13-26.


Chicago:

Bozlu, Birtan. "Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Spor Alanının İnşası." *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 1, s. 1 (2020): 13-26.

Cretan Turks at the End of the 19th Century: Migration and Settlement

19. Yüzyılda Girit Türkleri: Göç ve Yerleşim

Tuncay Ercan SEPETCİOĞLU*

 0000-0002-9906-1529

Abstract

The Cretan Turks (and now their descendants) are a group of people who originally had lived in the Island of Crete till 1923 when the Obligatory Population Exchange Agreement signed between Turkey and Greece. Through almost the entire 19th century, as a result of Greek revolts one after another in different times in history and the public order on the island was disrupted, the Cretan Turkish population in fear of their lives left their living places, became refugees and the demographic structure of the island changed in favor of the Orthodox Christians. Among those migrations, the biggest and the most decisive on the political future of the island is the *Heraklion Events* that started in 1897 which resulted in the migration of at least 40,000 Turks. This population movement is particularly important as it caused the expansion of Cretan Turks to very different regions. The present existence of a Cretan community in Turkey, Lebanon, Syria, Libya, the Rhodes and Kos Islands of Greece, along with (albeit few) Egypt, Jordan, Tunisia, the Island of Cyprus and Palestine happened due to this immigration movement. This article approaches the immigration and settlement process that happened at the very end of the 19th century as a result of a revolt in Crete, in a sudden and involuntary manner, in a period where the Ottoman Empire suffered from political, economic and social difficulties. Tracking the official records and by fieldwork where and how immigrants settled, how many and where new settlements were founded for them were analyzed with the methodological approaches of history and historical anthropology.

Keywords: Historical Anthropology, Crete, Turk, Muslim, Migration, Settlement

Öz

Girit Türkleri (ve onların torunları), Türkiye ile Yunanistan arasında Zorunlu Nüfus Değişimi Anlaşması'nın imzalandığı 1923 yılına kadar Girit Adası'nda yaşayan bir grup insandır. Neredeyse 19. yüzyıl boyunca, tarihin farklı dönemlerinde ve birbiri ardına gerçekleşen Yunan isyanları ve adadaki asayişin bozulması sonucunda Giritli Türk nüfusu, can korkusuyla yaşam alanlarını terk etti, mülteci oldu ve böylelikle adanın demografik yapısı Ortodoks Hıristiyanlar lehine değişti. Bu göçler arasında adanın siyasi geleceği açısından en büyük ve en belirleyici olanı, 1897'de başlayan ve en az 40.000 Türk'ün göçüyle sonuçlanan *Kandiye Olayları*dır. Bu nüfus hareketi, Girit Türklerinin çok farklı bölgelere yayılmasına neden olduğu için önem arz eder. Türkiye, Lübnan, Suriye, Libya, Yunanistan'a bağlı Rodos ve Kos adalarında ve (az da olsa) Mısır, Ürdün, Tunus, Kıbrıs Adası ve Filistin'de bir Girit toplumunun mevcut varlığı, bu göç hareketi nedeniyle gerçekleşmiştir. Bu makale, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi, ekonomik ve sosyal sıkıntılar yaşadığı bir dönemde, 19. yüzyılın sonlarında Girit'te çıkan isyan sonucunda ani ve gönülsüz bir şekilde meydana gelen göç ve iskân sürecini ele almaktadır. Resmi kayıtlar ve alan araştırmasıyla, göçmenlerin nereye ve nasıl yerleştiği, onlar için kaç tane ve nerede yeni yerleşimlerin kurulduğu, tarih ve tarihsel antropolojinin metodolojik yaklaşımları ile analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel Antropoloji, Girit, Türk, Müslüman, Göç, İskân

* Assoc. Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes University. ✉tesepetcioglu@adu.edu.tr

Introduction

The dissolution of the Ottoman Empire caused various social changes in the region it covered, as well as political and military ones, and the demographical structure of the region was deeply affected by these events. This period is, therefore, a history of migrations. The Muslim population living in territories secluded from the Empire (in the Balkans, Crimea, Caucasia, Middle East and Africa) settled or asked to settle in places they deemed to be safe/that seemed to be safe, and Anatolia remained at the core of this population circulation. Among those who came to Anatolia from different regions of the Empire, there were also Cretans who stood out with their distinctive features. At the very end of the 19th century, the Cretan Turkish population (or *Cretan Muslims*, *Muslim Cretans*; or *Giritli*, *Girit Türkleri*, *Giritli Müslümanlar* in Turkish or *Tourkokritiki*, *Tourkokrites* in Greek language) who were affected by the Greek revolt on the island, opted for leaving Crete and took refuge in safe regions, particularly in modern Turkey.

Voluntarily or forced, collective or individual, long term and permanent or temporary, because of political, economic causes or natural disasters, domestic or external; regardless any definition or classification, every population movement, without a doubt, leaves traces in the territories left, passed and settled. These traces can be surely found in the collective memory, official papers, local or national press, as well as personal memories that shed light on the period. The treatment, analysis and interpretation of the immigration phenomenon with scientific methods is related to the closeness of the event to the present time, its vitality in memories and how well it was recorded. Therefore, interpreting a population movement that takes place in earlier times, engagement areas, political uncertainty and social turmoil brings notable difficulties.

This article approaches the immigration and settlement process that happened at the very end of the 19th century as a result of a revolt in Crete, in a sudden and involuntary manner, in a period where the Ottoman Empire suffered from political, economic and social difficulties. Tracking the official records, by fieldwork and oral history, where and how immigrants settled, how many and where new settlements were founded for them were analyzed with the methodological approaches of history and historical anthropology.

1 Crete Under Ottoman Administration and the Immigration of the Muslim Population

Crete, which had gone under Ottoman administration in 1669 after a long and challenging process, joined Greece in 1913 with the Treaty of London signed after the Balkan Wars (Tukin, 1945; Işın, 1945; Hülügü, 2000). In Crete, which was comprised of five sandjaks (administrative regions) of Candia (Heraklion), Chania, Lassithi, Rethimno and Sfakia (varying over time), Heraklion and Chania stood out administratively, economically and culturally (Sezen, 2000). Crete, with its Greek-speaking population of Orthodox Greeks, Muslim Turks, Catholics and Jewish people, and a few Armenians, is an example of multiethnic and multicultural structure of the Ottoman society.

Through almost the entire 19th century, as a result of Greek revolts one after another in 1821-29, 1858, 1866-69 and 1896-98, the public order on the island was disrupted, the Cretan Muslim population in fear of their lives left their living places, became refugees and the demographic structure of the island changed in favor of the Orthodox Christians (Karpas, 2003; Şenışık, 2014).¹ Among those migrations, the biggest and the most decisive on the political future of the island is *the Heraklion Events* that started in 1897 which resulted in the migration of more than 40,000 Muslims (Çelik, 2012; Menekşe, 2018).² The city of Heraklion that had been the core of the economic and social

¹ The Muslim population constituted 90,000 of the total Cretan population of 210,000 in 1872, 74,000 of 250,000 in 1894 and 33,496 of approximately 302,000 in 1900. In 1911, there were only 27,852 registered Muslims left on the island (Beyoğlu, 2000).

² Different Greek sources mention that also Orthodox population left the island and took refuge in the Greek mainland at the same period. It should also be mentioned that not all the population that went to Anatolia were

life in Crete, became the field of confrontation between the Orthodox and the Muslims starting from the last quarter of the 19th century. Especially the Muslim population living in rural areas left their villages starting from the year 1897 and moved massively to the city centers. These people residing in the city inn, Bektashi lodge, and the port region temporarily left the island soon after as they could find a vehicle. Of these 40,000 immigrants, about 30,000 reached Anatolia, mainly to the port of İzmir, in a very short period of time such as two years, and they were later sent to different cities in Anatolia. This population movement is particularly important as it caused the expansion of Cretan Muslims to very different regions. The present existence of a Cretan community in Lebanon, Syria, Libya, Rhodes and Kos Islands of Greece, along with (albeit few) Egypt, Jordan, Tunisia, Cyprus and Palestine happened due to this immigration movement (Çınar, 2004; Kara & Çelik, 2014; Bekraki, 2017; Menekşe, 2018; also see Sepetcioğlu, 2014 for details of Muslim refugees leaving Crete at that period and settled in aforementioned locations, as well as their socio-economic, political and demographic features today). The migration of Muslims from Crete continued after the foundation of the Republic of Turkey. In 1923, 22,812 persons except Italian and French passport holders left Crete due to the *Obligatory Population Exchange* signed between Turkish and Greek governments during the Lausanne Negotiations on 30 January 1923 and the registered Muslim population on the island ended consequently (Ari, 2003).



Photo 1. Details of a Century-Old Refugee House in Melemez Village, Mersin Turkey

2 The Refugee Settlement Policy During the Period of Sultan Abdulhamid II

For the Cretan refugees rushing in at the very end of the 19th century -just like for the other refugees that came before them-, *Refugee Commissions* were established, public awareness was to be created by protests, charities were organized, the catering and settlement needs of the refugees were tried to be covered by activities like lotteries and charity sales (Yılmaz, 2000; Özbek, 2002; Damalı, 2005). However, settlement was an issue that required diligent and tedious work and had to be handled rapidly in order to avoid social and economic distress. Therefore, the Ottoman state had a distinctive refugee policy and had a set of steps to take during refugee village construction. Concerning the general settlement policy of the Ottoman state, the refugees were taken to a decided settlement location with determined vehicles in an order, houses were built with the funds raised, and the

Muslims. For example, a woman named Irimi Psaropoula from the Greek Orthodox community took refuge in İzmir along with her mother. Psaropoula and her mother who had no safety in Crete were settled by the Ottoman state in İzmir, and they were allocated a salary due to "their excellent services" (Sepetcioğlu, 2015).

refugees settled in an organized manner. The four steps of the settlement policy following the refugees' dispatch to a location were roughly; the Sultan's decree, the determination of the settlement location, the mapping and the construction of the houses, and finally naming of the settlement (Sepetcioğlu, 2011). According to this plan, villages and houses were constructed for refugees in several locations, they were given fields to cultivate, and provided with necessary tools and seeds for agricultural activities. They were even exonerated from taxes and military service -for the male population- in order to facilitate their adaptation to the new settlement areas, women and children also received special treatment.

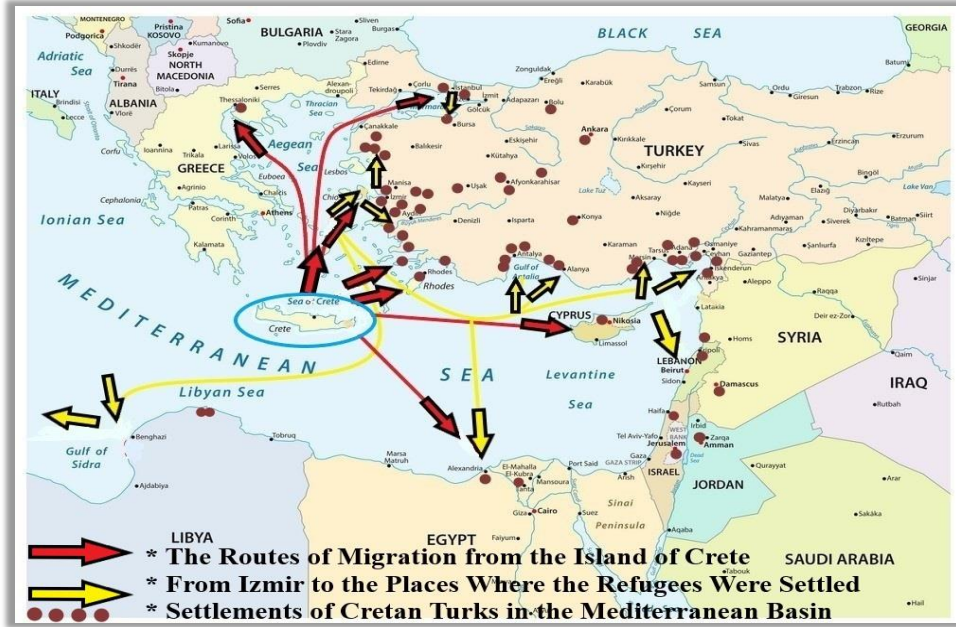
It is evident that the Ottoman state, under the difficult conditions of the period, tried to help the refugees as much as it could. However, the sudden and unexpected nature of immigration, high numbers of migrating population, the limitedness of state's economic resources, the lack of adequate and capable officers to deal with immigration matters, and the immigration from different places such as Bosnia, Crimea and Caucasia along with Crete prevented these policies to be materialized. Therefore, it would not be accurate to claim that all these policies were implemented fully in every part of the Ottoman territories. In some places, during the construction of villages, refugees took shelter under very difficult conditions; some had grave problems with the local population regarding property issues. Therefore, it would be useful to examine micro level examples to define the policies implemented for Cretan immigrants in the Abdulhamid II period, the differences between regions, and whether the settlement policies were successful or not.

3 "Old" Cretans

In order to distinguish the 19th century refugees that immigrated under harder conditions in comparison with the immigrants that came to Anatolia due to the Population Exchange Agreement in a more organized manner, in daily language, the former are called *Old Cretans* (without any cultural, ethnic or other connotation, just chronologically). The *New Cretans* are the ones who came to Turkey in the Republican period with the Population Exchange; the "Old Cretans" are also called "*Sultanis*" as a reference to their immigration dating back to the Ottoman period (Sepetcioğlu & Sansar, 2017).

While the refugees that left the island with any vehicle they could have found were not given the chance to settle in any region they wished, they were dispatched to regions of the Empire that were deemed to be safe. The refugees arriving mostly to Izmir city were later sent to different cities in Turkey. However, refugees were also sent to regions which are outside of Turkey today, such as Lebanon, Syria, Libya, and the Dodecanese (see Menekşe, 2018 for detailed information)³. There were also people immigrating to Egypt under British administration at that period. The regions marked on *Map 1* are the territories where the Muslim refugees that had to leave their homeland due to the Greek revolt at the end of the 19th century in Crete, the *Old Cretans*, were sent by the Ottoman administration. The vast majority of refugees settled in a method called "free settlement" which meant the settlement of refugees in given locations with their own means. However, in 46 different settlement units, refugees settled with "organized settlement." Among these 46 units, 37 are in Anatolia, one (albeit not decisively) in Libya, one in Lebanon, two in Syria quite, five in Greece (two of which are in the Rhodes and two in Kos, one in Thessaloniki). As studies progress, this number is likely to increase.

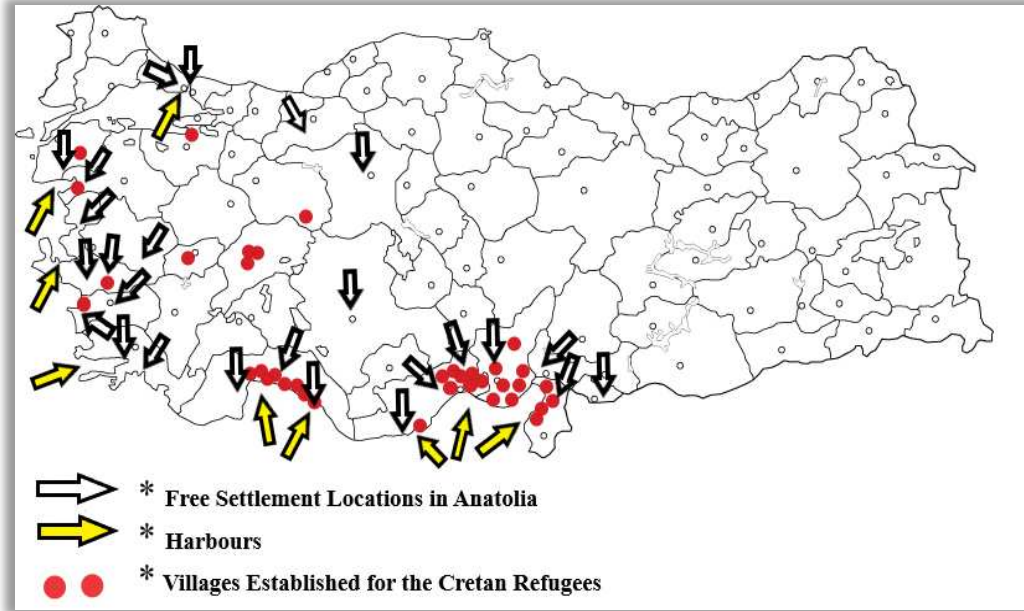
³ There are lots of documents in the Ottoman Archives of Turkey upon the migration and settlements in Lebanon, Syria, Libya and the Aegean Islands of Greece (see COA. DH.MKT. 2223/6; COA. İDH. 1373/1317.Z.02; COA. Y.A.HUS. 394/10; COA. DH.MKT. 2231/21; COA. A.MKT.MHM. 507/16; COA. IML. 34/1317.C.25; COA. DH.MKT. 1150/24). According to the Ottoman archive documents, Cretan refugees were sent to a county called *Katrin* in Central Macedonia of today's Greece (COA. A.MKT.MHM. 514/23). However, there is no information on their fate. It is uncertain whether they stayed or not, or whether they had to immigrate again after the Population Exchange Agreement.



Map 1. Routes of Migration and Settlement locations of Cretan Refugees

“Old Cretans” are spread mostly to the Aegean and Mediterranean shorelines in Turkey, to the central neighborhood of Izmir such as *Eşrefpaşa*, the counties of *Menemen*, *Çeşme*, *Urla*, *Selçuk* and *Tire*, few to the city center of Aydın and especially to the *Kuşadası* and *Söke* counties, the center of Manisa and the counties of *Alaşehir* and *Turgutlu*, especially to *Bodrum* in Muğla and the *Milas* county, central Antalya and the *Alanya* county, central Adana and the *Ceyhan* county, the *Dört Yol* and Iskenderun counties of Hatay, central Gaziantep around the fortress, central Mersin and the counties of *Tarsus*, *Mut* and *Silifke*, and the cities of Afyon, Konya, Ankara, Bolu, Çanakkale, Balıkesir and Bursa. While the exact number is not given, the majority of this immigrant population was subject to free settlement and built their houses with their own means.

The locations marked by arrows on *Map 2* are the settlement locations of the Cretan refugees that came to Anatolia at the end of the 19th century. The initial ports or bays that refugees landed in Anatolia were the locations closest to the Island of Crete. Accordingly, especially the port of Izmir and the piers of Kuşadası, Bodrum, Çeşme, Urla were the most popular in Western Anatolia. They were later sent from here to more interior regions by railway or land route, to *Milas*, *Söke*, *Selçuk*, *Torbalı*, *Tire*, *Menemen*, *Akhisar*, *Turgutlu*; even to Afyon, Konya, Ankara and *Kozan*. The refugees who were dispatched from Izmir or denied by Western Anatolian ports had to land on Antalya and *Alanya* ports or used Mersin, *Silifke*, *Mut*, *Tarsus*, *Yumurtalık* and Iskenderun piers in further east. The refugees, who landed on Mediterranean ports, if they did not settle there, were dispatched to the interior parts of Antalya and Mersin, as well as Adana and Gaziantep. One group of refugees could reach Çanakkale and Balıkesir, another small group was dispatched to Bursa, some Cretan refugees were even sent to Istanbul in a disorganized manner. Some of those who were sent to Istanbul were later dispatched to Bolu. Other than this aforementioned free settlement, -as far as it could be detected- 37 settlement units were established in Anatolia, close to free settlement locations. There were no refugee village establishment in Muğla, Manisa, Antep, Bolu, Ankara and Istanbul (even if there were, there has not been any indicator of them in the archive material yet). In the Ottoman archives, there are numerous petitions and reports on the conditions of those who settled in those villages and neighborhoods which were inadequate compared to the incoming immigrant population.



Map 2. The Free Settlement Locations of Cretan Refugees in Anatolia and the Villages Established

The locations marked with *red dot on Map 2* are places where those 37 villages were located. It is surprising that; even though the highest number of refugees preferred to land on the province of Aydın closest to the island and Izmir, the center of appeal at that period, only two villages (*Kuşadası Osmaniye* and *Tire Hamidiye*) were built in that region. There are reasons why the Ottoman administration did not like the idea of settling Cretans permanently to Izmir, the center of the Aydın Province (e.g. security, international pressure, etc.) (see Sepetcioğlu, 2011, for discussion; see also Georgelin, 2008). Also, while two villages were established in Afyon, refugees left this region as they deemed Afyon's climate and vegetation to be unsuitable for their modes of production. The Konya province stands out with eight villages regarding settlement. The villages which were established in the Antalya sandjak of the province, in locations with Mediterranean climate and mostly close to the sea shore were called *Hamidiye (Osmaniye)*, *Kadiriye*, *Ahmediye*, *Mecidiye*, *Selimiye*, *İhsaniye*, *Sultaniye* and *Burhaniye*. Below in *Table 1*, the names and locations of villages established for Cretan refugees in Anatolia are given.

<i>Ottoman Province</i>		<i>Present-day City</i>	<i>Present-day County</i>	<i>Village / Neighborhood</i>
1	Adana	Adana	Yüreğir	Şarkıyye (Misis/Yakapınar)
2	Adana	Adana	Kozan	Şevkiye
3	Adana	Adana	Ceyhan	Rahimiye
4	Adana	Adana	Ceyhan	Umran
5	Adana	Adana	Ceyhan	Değirmendere

6	Adana	Adana	Ceyhan	Ahmediye
7	Adana	Adana	Ceyhan	Akpınar
8	Adana	Hatay	Erzin	İmraniye (Turunçlu)
9	Adana	Hatay	Dört Yol	İcadiye (Altınçağ)
10	Adana	Hatay	İskenderun	Muhacirköy (Çınarlı)
11	Adana	Hatay	Arsuz	Pirinçlik
12	Adana	Mersin	Akdeniz	Hebilli
13	Adana	Mersin	Akdeniz	İhsaniye
14	Adana	Mersin	Akdeniz	İhsaniye (Melemez/Bağcılar)
15	Adana	Mersin	Tarsus	Şükraniye
16	Adana	Mersin	Tarsus	Reşadiye
17	Adana	Mersin	Tarsus	Pirice
18	Adana	Mersin	Silifke	Mukaddem
19	Adana	Mersin	Taşucu	?
20	Ankara	Eskişehir	Sivrihisar	Hamidiye (Çandır)
21	Konya	Antalya	Muratpaşa	Hamidiye (Osmaniye)
22	Konya	Antalya	Serik	Kadriye
23	Konya	Antalya	Serik	Ahmediye (Boğazkent)
24	Konya	Antalya	Manavgat	Hamidiye (Mecidiye)
25	Konya	Antalya	Manavgat	Selimiye (Side)
26	Konya	Antalya	Aksu	İhsaniye
27	Konya	Antalya	Alanya	Sultaniye
28	Konya	Antalya	Alanya	Burhaniye
29	Aydın	Aydın	Kuşadası	Osmaniye

30	Aydın	İzmir	Tire	Hamidiye (Turgutlu)
31	Hüdavendigâr	Bursa	Orhangazi	Mamure (Gölyaka)
32	Hüdavendigâr	Afyonkarahisar	Merkez	Hamidiye (Gazlıgöl)
33	Hüdavendigâr	Afyonkarahisar	Merkez	Hamidiye
34	Hüdavendigâr	Afyonkarahisar	Sinanpaşa	Reşadiye (İğdeli)
35	Hüdavendigâr	Uşak		Hamidiye
36	Hüdavendigâr	Çanakkale	Yenice	Mamure
37	Hüdavendigâr	Balıkesir	Edremit	Hamidiye İskelesi

Table 1. Villages Established for Cretan Refugees in Anatolia (1899-1909)⁴

But, why was Anatolia considered to be suitable for refugee settlements and preferred for settling refugees? a) The primary reason for that is the proximity of Anatolia to the island of Crete and most refugees had already been to Anatolia. The refugees who mostly landed on the İzmir port were dispatched to locations close to port cities that were easy to access and to railway routes. All locations that Cretans settled were either close to ports or railways. b) The second reason is the favorability of Anatolia concerning agriculture and livestock and the existence of wide lands that had not been opened to production yet. The population was not sufficient to cultivate in these lands. With the refugees, these lands would be opened for agriculture; the production would increase, as well as the population. There has not been distinctive documentation for the Ottoman state to settle the population coming from the Balkans to the regions where non-Muslims were populous, under a planned population policy. However, it is observed that Cretan refugees settled in coastal areas with high non-Muslim population. Here, it should be noted that the climate and vegetation of the coastal areas are the same with the Crete Island, and these regions were suitable for the immigrants' modes of production, facilitating their adaptation to Anatolia. c) The third reason is related to the construction material. Almost the entire Cretan villages were located in places where the construction material for refugee houses could be easily procured. These villages were constructed either in forest lands or near ancient cities that would easily provide with material for housing. In this sense, Anatolia offered a wide range of capacity. d) Another reason for the selection of Anatolia is the appreciation of *Provincial Refugee Commissions'* exemplary works and experience on successfully settling refugees coming from the Balkans, Caucasia and Crimea before the Heraklion Events, by the Ottoman state. The local officials and local people were used to immigrants. Immigration started at the beginning of the 19th century, for instance, hundreds of thousands of Muslims from Crimea, Caucasia and the Balkans took refuge in Anatolia after the 1877-78 Russian-Turkish war. It should be noted that the majority of these refugees settled successfully bearing in

⁴ In 2015 at the time when I and Dr. Sansar did a research on a Cretan village in Adana region called "Şarkıyye", we could reach only 21 settlements (2017; For details of Muslim refugees leaving Crete at that period and settled in aforementioned locations, as well as their socio-economic, political and demographic features today, see Sepetcioğlu, 2014). The list of the Cretan Turks villages and neighbourhoods in Turkey (or places where the refugees were resettled) was compiled thanks to Dr. Menekşe's PhD thesis (that is one of the great studies on this subject) and with the help of Mr. Yunus Çengel, the Chairman of the Cretans Federation in Turkey. I owe thanks to him. The list may probably exclude some villages and places which were not known at the time this study's been completed.

mind the conditions of that period. Because of all these reasons, Anatolia appeared as a suitable location for immigrants.

4.1 From Crete to Konya, a Central Anatolian City

The refugees who left Crete by ferries they could find landed mostly on the port of Izmir, Western Anatolian coasts like *Bodrum* and the islands of *Rhodes and Kos* due to their proximity to Crete. However, in the Aydın province⁵ where refugees crowded together, especially the provincial administrative center Izmir, the Aegean coasts and also on the islands of Rhodes and Kos, settlement of large numbers of refugees was not permitted. The principal reason for that was the claim by the English and also the Greek government of “the demographic structure of the region being changed by the Ottoman government by the settlement of Cretan Muslims.” Therefore, the Ottoman administration decided that the immigrant population in these regions was taken to the central parts of Anatolia, and the safe regions such as Libya, Syria and Lebanon (Sepetcioğlu, 2011). Accordingly, thousands of refugees in Izmir were taken to other locations. The stories of those who could reside in the Aegean coast or those who had to migrate again have dramatic features.

Moving again from Izmir to other places, especially to locations with different climate and vegetation than Crete was difficult to accept for refugees, even though those locations were also Ottoman territories. The refugees, who took shelter in Izmir’s suburbs such as *Kadifekale* outskirts and *Eşrefpaşa* which heavily featured immigrants, did not want to leave the city and appealed to the administration repeatedly (Sepetcioğlu, 2013). One of these appeals took place at the beginning of the year 1899. The case of 6,000 refugees among the 30,000 coming from Crete to Izmir being sent to the province of Konya or Hüdavendigâr caused great panic among immigrants; as they wanted to stay in Izmir, which had a similar climate with Crete and offered great opportunities compared to other Anatolian cities, they sent a telegram to the capital expressing their request (Sepetcioğlu, 2016).

The aforementioned petition is important as not only it reveals the refugees’ psychology, but it also shows the comparison they made between Izmir and Konya regarding climate and economy, as well as to what extent the international aspect of the Cretan issue was followed by the refugees. For them, being sent to the Konya province was a big mistake; because Konya’s winters were extremely cold, and the summers were hot, they could have survived in Izmir’s climate. Furthermore, Konya was economically underdeveloped comparing to Izmir; the city population would even go to Izmir to work as manual labor force every year. Therefore, it would be meaningless to settle in a place where people emigrated seasonally to work. Meanwhile, at the same period, there was an international meeting in Rome regarding the recent events on the island and the provincial decree drafted by the Cretan General Assembly, which would discuss the Cretan issue. Had this meeting, attended by the ambassadors, resulted in their favor, the Cretans would then be able to reclaim their properties on the island. However, if they moved to Konya during a “potential” Rome Agreement, they would not be able to afford their relatives’ travel costs. If negotiations in Rome did not bring a solution, on the other hand, the other Muslims in Crete would immigrate as well. The refugees would not be able to meet their relatives coming from Crete if they were sent to Konya. Because of all these reasons, in their view, it would not be a right decision to send them from Izmir to Konya.

All these facts and requests expressed by the refugees in their petition was treated by the commission in charge of refugees’ settlement and dispatch on 3 April 1899. In a different document bearing signatures (seals) of commission’s head member Es-Seyyid Hüseyin Rıza and other members Edhem Nuri, Mehmed Behcet, Es-Seyyid Salih Vahid bin Mehmed Necib; as it was referred from the capital to the province of Aydın and later to commission, it was requested that a considerable number of

⁵ With the Provincial Administration Law of 1867, the administrative structure of the Aydın Province, the center of which was Izmir, included Izmir, Aydın, Saruhan (Manisa), Denizli and Menteşe (Muğla) Sandjaks (Sürgevil, et al., 2010).

Cretan refugees coming to Izmir would be sent to Konya or Hüdavendigâr provinces, the commission thusly decided 6,000 refugees' dispatch to Konya, and the capital sent a notification to the provinces of Aydın and Konya accordingly. However, after a second and thorough examination made by the commission, they hesitated that it was a right move and the final decision was yielded to Istanbul (COA. Y.MTV. 188/119-1).

How did this petition result? Were the refugees' requests approved by the Ottoman administration?

Yes, it should be made approved. Because, there has been no indication of these 6,000 refugees being settled in Konya. A very few number of families settled in the western part of the city, in the *Şekermurat Neighborhood*, yet it was found in the archives and also detected by the fieldwork conducted in 2013 at the region that they left Konya because of geography not being suitable for Cretans' sources of income, climate, other cultural reasons, and they went to Aegean and Mediterranean coasts for family reunification. The issue of being dispatched and settled in Konya is a primary example of how a petition could prove effective. Another example of "successful" petitions is the petition written by the Cretan refugees landed on the Kos Island of today's Greece, addressed to Istanbul (also see Sepetcioglu, 2016).



Photo 2. Conversation in Cretan Dialect at a Coffee Shop in *Imraniye* Village, Hatay Turkey

4.2 Cretan Turks in Kos Island

The primary ports that the Cretan refugees arrived after leaving the island, other than the line from the port of Izmir to *Bodrum*, were the *Rhodes and Kos Islands* due to their proximities. However, the flow of immigrants to these two islands were so high that they might have been dispatched to other locations. The Ottoman administration planned to send the refugees arriving to Kos from different parts of Crete but especially from the *Spinalonga Island*, to Anatolia through the *Anamur Bay*, to be settled in the province of Adana. However, when the Cretans there learned that they would be sent to Anatolia, they sent a petition to express their will to stay in Kos and gave information on their reasons to leave Crete, the conditions and the duration of their stay in Kos, their views on the Ottoman administration, and the solution suggestions for their problems, which is important regarding the social aspects of the 19th century Ottoman immigration history.

On 16 April 1899, in the petition addressed to the capital Istanbul, bearing 77 Cretans' names, 15 of whom with personal seals –which documents how this petition was collectively supported–, the refugees expressed that they had to leave Crete leaving their properties in a period full of clashes and fire, because of the tyranny by the enemies of the religion and immigrated to Kos (COA. A.MKT.MHM).

507/16-4). After arriving in Kos, they could survive by the aid donated by Gazi Sultan Abdulhamid II that they called "the protector of the oppressed and the weak". However, after they were ordered to go to the *Anamur Bay* in order to be settled in the Adana Province, they would fall into a huge disappointment. According to them, it was impossible that they could adapt to the Anatolian weather as they were from the island and they were used to the island climate. Furthermore, as they could not speak the Turkish language, they would be unable to communicate with the local Adana people. It is known that the mother tongue of Cretan Muslims that live in the rural areas outside of big cities such as Heraklion, Chania and Rethymno was Cretan, the island dialect of the Greek language. That was why they would never want to go to Anatolia. However, as they believed they would not be permitted to stay temporarily in Kos that "they were fed" for long, they offered a solution to the Ottoman administration regarding permanent settlement. There was a dilapidated, abandoned fortress in the *Kardamena* village of Kos. They believed that the stones of that fortress were sufficient to build settlements for twice as many of refugees. Besides, there was enough land for agriculture and farming. The grafted and ungrafted olive groves that belonged to the treasury might have sustained hundreds of families. If they were permitted to settle in that region, they would all be grateful for life (also see Sepetcioğlu, 2016).

That petition expresses how the Muslim population that had to flee the clashes leaving all of their belongings behind in fear of their lives and took refuge in Kos, one of the closest locations, in their own words. The refugees with a strong allegiance to the Ottoman sultan, receiving aid from the government, give important information on the "island culture," "being from the island" and their emphasis on their mother tongue. The solutions that they created for the permanent settlements in Kos that they would handle themselves such as using converted stones and breeding olive groves prove that they observed their environment and made a feasibility study. The gentle language of the petition and the tone of "begging" in expressing the request show the helplessness of the community.

How did this petition result? Were the wishes of the refugees granted by the Ottoman administration?

As the following events suggest, their request was accepted, they were not sent to Anatolia and managed to stay in Kos. Even though not in the *Kardamena* village, houses were built in the *Taşlık* and *Kumburun* locations of the island and the refugees settled there. According to the fieldwork conducted in July 2015 on the island, a considerable part of the Muslim population in Kos Island of today's Greece is comprised of the grandchildren of these refugees.



Photo 3. Two Attached Refugee Residences in *Taşlık* Location, Kos Island Greece

Conclusion

The Cretan Turks (or Cretan Muslims and now their descendants) are a group of people who originally had lived in the Island of Crete till 1923 when the Obligatory Population Exchange Agreement signed between Turkey and Greece during the Lausanne Negotiations. Through almost the entire 19th century, as a result of Greek revolts, Cretan Turkish population began to leave their homes behind. However, the *Heraklion Events* that started in 1897 resulted in the migration of at least 40,000 Turks. This population movement is particularly important as it caused the expansion of Cretan Turks to very different regions like Turkey, Lebanon, Syria, Libya, the Rhodes and Kos Islands, Egypt, Cyprus, Jordan, Tunisia and Palestine. The refugees settled largely along Turkey's the Aegean and the Mediterranean coasts from Edremit Gulf at the north to Iskenderun Gulf at the south. While other internal and external migrations took place after the initial settlement, Cretan refugees still exist in different countries.

If we have to mention particularly, 8,000-10,000 Cretan refugees in Lebanon live in Tripoli, at the Refugees' Street located in Al-Mina and Al-Tabbane. Cretan refugees in Syria settled rather in the west of the country, among Nusayri/Alawi communities. While Ottoman archive documents confirm that refugees settled in Damascus, Aleppo and Al-Hamidiyah, there is no Cretan community in today's Damascus and Aleppo. It is possible that people sent to these places returned back to Anatolia later. Al-Hamidiyah, meanwhile, with 5,000 Cretans among the total population of 8,000 is the only Syrian location where Cretans live as a community. However, the fate in civil war conditions is uncertain.⁶ After the French administration, this community remained silent because of the oppressive regime and it is –along with the community in Libya- the community with least information, due to the political structure in the country. The highest number of refugees settled in Libya, after Turkey. The principal reason behind this move is the geographical proximity of the country to Crete. While the exact number is unknown, this crowded community may be considered to be the most fortunate refugee community regarding the opportunities they were provided with (housing, fields, gardens). However, after settlement, some serious confrontations with the local people regarding land ownership also took place. In today's Libya, about 10,000 Cretans are estimated to live, 5,000 of whom in Benghazi; and 3,000-5,000 in Derna and Susa (for the ways the Cretans were settled in Lebanon, Syria and Libya, their population, the issues that they faced and the solutions for those issues, see Kayam, 2014). Besides, in a couple of locations in today's Greece such as Rhodes and Kos, Cretan refugees settled. These two islands being geographically the closest to Crete and the similarities regarding climate and vegetation make these places suitable for refugees. Nevertheless, the capacity of these islands of hosting refugees was limited; therefore, the number of refugees settled there remained low. Villages were built for the refugees coming to Rhodes and Kos at the beginning of the 20th century, just like other several refugee groups. These islands were occupied by Italy in 1911 and left the Ottoman administration, and in 1946, they were annexed to Greece after the Second World War. The Cretan refugees on these two islands, along with the Turkish-speaking Muslim communities already living there, remained as Greek citizens. The Cretan refugees settled in Rhodes and Kos preferred to establish relationships with the Turkish-speaking Muslim community as well. Today, on these two islands of Greece, the number of Cretan refugees is below 1,000. The Cretan refugees that were affected by the Turkish-Greek tension, like any other Turkish community in Greece, most immigrated to Turkey. Cretans who mostly preferred to live in Aegean coasts such *Bodrum* and *İzmir*, also live in the *Nazilli* county of Aydın where they went to work in the Sümerbank Chintz Factory. Another country that the refugees went or had to go was Egypt; however, this did not happen under an established state policy on settlement or by any encouragement by the Egyptian administration. There were a couple of reasons for refugees to choose Egypt which was under British administration at the beginning of the 20th century. Primarily, at the beginning of the events on the

⁶ I would like to thank Dr. Ali Bekraki for the information on the present day conditions of Cretan refugees in Lebanon and Syria.

island, the refugees sought for any port that would accept them while the Ottoman administration that did not favor the migration from the island did not permit the ferries to dock on Anatolian shores. One of those ports was the port of Alexandria. Also, there was already established transportation between Crete and Egypt, due to the strong commercial ties between two regions. The probable destinations of the refugees who often had no belongings with them seeking for a ferry taking them out of Crete were primarily Izmir, then Istanbul and Alexandria. The Cretan refugees going to Egypt arrived there in a disorganized manner. Therefore, there is no exact information on the number of refugees going to this country. There was also no government aid (like housing or land allocation) in Egypt. The majority of people having gone to Egypt somehow came to Turkey later.

Today, it is difficult to estimate the number of Cretans in Turkey, which hosted the highest number of Cretan refugees. Because the Cretan diaspora in Turkey, unlike in other countries, did not establish a closed community, and blended with other immigrants and the local people as they were diversely spread, followed the citizenship patterns of the newly-founded Republic. In Turkey, Lebanon, Syria, Libya, Greece and Egypt, and other places where the descendants of the refugees live, the historical evolution of Cretans after having settled there happened differently. As an example, the language they speak, just like Cretans in the Arab regions having been affected by the Arabic language, the Cretans in Turkey were affected by Turkish. The main reasons of these differences is that these countries each have different political structures, have followed different policies on multiculturalism, and each country has had particular cultural features. Therefore, it is impossible to claim for the Cretan diaspora that they are a group with a common historical experience, and political, cultural, ideal features. Yet, no matter where they settled and they live today, *being Cretan* is an identity. That identity is based on their *marginalization* in any socio-cultural environment they have lived for 150 years. The *other* for the Orthodox Cretans, were the Cretan Muslim people who talked like them, ate like them, entertained themselves like them but 'not believed like them.' This *marginalization* resulted in the immigration, has endured in the locations refugees settled, such as Turkey, as well as Lebanon, Syria and Libya.

References

Archive Documents:

- COA. A.MKT.MHM. 507/16 (July.24.1899)
- COA. A.MKT.MHM. 507/16-4 (April.16.1899)
- COA. A.MKT.MHM. 514/23 (July.21.1901)
- COA. DH.MKT. 1150/24 (February.28.1907)
- COA. DH.MKT. 2223/6 (August.18.1899)
- COA. DH.MKT. 2231/21 (August.9.1899)
- COA. İDH. 1373/1317.Z.02 (April.7.1900)
- COA. I.ML. 34/1317.C.25 (November.4.1899)
- COA. Y.A.HUS. 394/10 (March.16.1899)
- COA. Y.MTV. 188/119-1 (April.3.1899)

Books & Articles:

- Arı, K. (2003). Büyük Mübadele - Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Bekraki, A. I. (2017). Girit'ten Lübnan'a Muhacir Müslüman Giritlilerin Unutulmuş Hikâyesi. A.N. Adıyeke and Sepetcioğlu, T.E. (Ed.) Geçmişten Günümüze Girit - Tarih, Toplu, Kültür in (pp. 407-409). Ankara: Gece Publications.
- Beyoğlu, S. (2000). Girit Göçmenleri (1821-1924). Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, N.2, pp. 123-138.
- Çelik, R. (2012). Kandiye Olayları - Girit'in Osmanlı Devleti'nden Kopuşu. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Çınar, A. O. (2004). Tarımsal Kalkınma Amaçlı Göçmen İskâmı (1851-1904). İstanbul Üniversitesi Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi, pp. 19-52.
- Damalı, A. (2005). Osmanlı-Girit Sorunu - Sultan'ın Kermesi. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı.
- Georgelin, H. (2008). Smyrna'nın Sonu - İzmir'de Kozmopolitizmden Milliyetçiliğe. İstanbul: Bir Zamanlar Publications.
- Işın, M. (1945). Tarihte Girit ve Türkler (374 Sayılı Askerî Deniz Mecmuası Tarih İlâvesi). İstanbul: Askerî Deniz Matbaası, pp. 35-43.
- Hülagü, M. (2000). 1897 Türk-Yunan Harbine kadar Osmanlı İdaresinde Girit. CIEPO-14 Uluslararası Türk İncelemeleri Kongresi (18-22 Eylül 2000, İzmir) in (pp. 321-359). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kara, M. & Çelik, M. (2014). Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da Girit Müslümanları. History Studies, 6/2, pp. 126-137.
- Karpat, K. H. (2003). Osmanlı Nüfusu (1830-1914) - Demografik ve Sosyal Özellikleri, Bahar Tırnakçı (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kayam, M. (2014). 19. Yüzyıl'da Milliyetçi Çatışmalar, Kandiye Olayları ve Girit'ten Suriye, Lübnan ve Kuzey Afrika'ya Göçler (Arabic and Turkish). Bekraki, A. I. and Bekraki, W. I. (Ed.). Osmanlı İdaresinde Girit ve Girit Müslümanları in pp. (51-68/45-58). Ulinnoha Association: Tripolis, Lebanon.
- Menekşe, M. (2018). Girit Müslümanlarının Zorunlu Göçü; Sevk ve İskan (1897-1913). Muğla: Muğla University Institute for Social Sciences, PhD Thesis.
- Özbek, N. (2002). Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet - Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914. İstanbul: İletişim Publications.
- Sepetcioglu, T. E. (2011). Girit'ten Anadolu'ya Gelen Göçmen Bir Topluluğun Etnotarihsel Analizi: Davutlar Örneği. Ankara: Ankara University Institute for Social Sciences, PhD Thesis.
- Sepetcioglu, T. E. (2013). XIX. Yüzyılda İzmir'e Göçler: Mora İsyanından Balkan Savaşlarına. O. Gökdemir, K. Arı and F. Çakmak (Ed.). Encyclopedia of Izmir City - History, Vol:1. In (pp. 383, 120-128). İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Sepetcioglu, T. E. (2014). Giritli Müslüman Diasporası ve Bir Etnik Kimlik Meselesi. Osmanlı İdaresinde Girit ve Girit Müslümanları (Arapça ve Türkçe). Bekraki, A. I. and Bekraki, W. I. (Ed.). Osmanlı İdaresinde Girit ve Girit Müslümanları in pp. (69-91/59-84). Ulinnoha Association: Tripolis, Lebanon.
- Sepetcioglu, T. E. (2015). Sıradan İnsanların Tarihi ve iki Muhacir Osmanlı Kadını: Giritli Raziye Hanım ve Irini Psaropoula. Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, 15(30), pp. 141-170.
- Sepetcioglu, T. E. (2016). Üç Arzuhalin Dilinde Girit'ten Anadolu'ya Muhaceret. 9. Uluslararası Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Kongresi Bildirileri (5-6.12.2015, Samsun) in pp. 113-136.

- Sepetcioglu, T. E. and SANSAR, M. F. (2017). Çukurova'da Bir Kayıp Giritli Muhacir Köyü: Şarkıyye. A.N. Adıyeke and Sepetcioglu, T.E. (Ed.) Geçmişten Günümüze Girit - Tarih, Toplu, Kültür in (pp. 193-207). Ankara: Gece Publications.
- Sezen, T. (2006). Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla). Ankara: TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Sürgevil, S., Ortaç, H., Yapucu, O.P. & Özgün, C. (2010). Değişim Sürecinde Aydın. Aydın: Aydın Ticaret Odası Kültür Yayınları.
- Şenışık, P. (2014). Girit: Siyaset ve İsyân 1895-1898, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tukin, C. (1945). Osmanlı İmparatorluğu'nda Girit İsyânları - 1821 Yılına Kadar Girit. *Belleten*, 9/34, pp. 136-206.
- Yılmaz, M. (2000). Policy of Immigrant Settlement of the Ottoman State in the 19th Century. The Great Ottoman-Turkish Civilisation, Vol.2, in (pp. 594-608). Ankara: Yeni Türkiye Publications.

Kaynak Gösterimi

APA:

Sepetcioglu, T.E. (2020). Cretan Turks at the End of the 19th Century: Migration and Settlement. *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 1(1), 27-41.

MLA:

Sepetcioglu, Tuncay Ercan. "Cretan Turks at the End of the 19th Century: Migration and Settlement." *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, c. 1, s. 1, 2020, ss. 27-41.


Chicago:

Sepetcioglu, Tuncay Ercan. "Cretan Turks at the End of the 19th Century: Migration and Settlement." *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 1, s. 1 (2020): 27-41.

Tahtacı Toplulukları Üzerine Bir Araştırma: Antalya İli Örneği*

A Research on Tahtacı Communities: Case of Antalya

Gamze ŞENYAYLA*

 0000-0002-4581-0950

Öz

İnsanlık tarihi boyunca toplumsal ilişkileri anlamada önemli hususlardan olan kültürel ve dini miras, günümüz modern dünyasında farklılaşan görünüşleri ile karşımıza çıkmaktadır. Tahtacılar, taşıdıkları kültürel özellikler ile uzun yıllar tahtacılık işi yaptıktan sonra günümüzde yerleşik hayata geçerek yeni bir yaşam görünümüne sahip olmuştur. Geçmişte ağaç işçiliği yaparak geçimlerini sağlayan Tahtacıların, günümüzde modernleşme ve kentleşme gibi süreçler ile doğru orantılı olarak nasıl bir görünüme sahip oldukları ile ilgili literatürde az sayıda çalışmaya rastlanmaktadır. Çalışma kapsamında Tahtacıların günümüzdeki yaşayış biçimleri, gelenekleri ve kültürleri, yaşadıkları sorunları ve beklentileri yaşadıkları bölgelerden elde edilen veriler aracılığıyla irdelenerek sunulacaktır. Bu temelden hareketle Antalya ilinde Tahtacı nüfusu barındıran Elmalı Akçaeniş Köyü ve Manavgat Gültepe Mahallesi çalışma sahası olarak belirlenmiştir. Çalışma nitel araştırma deseniyle tasarlanmış ve veriler mülakat ve katılımcı gözlem tekniği kullanarak elde edilmiştir. Veriler kimlik, din, sosyal ilişkiler, ekonomik özellikler ve mekânsal bağlamda karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre, Tahtacıların toplumsal bağlarının zayıfladığı, sosyo-ekonomik koşulları ile birlikte gelenek, görenek ve yaşam biçimlerinin değiştiği bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Tahtacılar, Kültür, Toplumsal Değişme, Mekân

Abstract

Cultural and religious heritage, which has been important in understanding social relations throughout human history, appears with its differentiating profiles in today's modern world. After long years of woodworking, Tahtacıs have settled down and gained a new life look with their cultural characteristics. There are few studies in the literature about the profiles of Tahtacıs, who made a living by woodworking in the past, in direct proportion to processes such as modernization and urbanization. Within the scope of the study, the current lifestyles, traditions, and cultures of Tahtacıs, together with their problems and expectations will be examined through the data obtained from the regions where they live. Based on this, Elmalı Akçaeniş Village and Manavgat Gültepe Neighborhood, both of which have Tahtacı population in Antalya province, have been determined as field of study. The study was designed with a qualitative research design and the data were obtained using interview and participant observation techniques. The data are handled comparatively in terms of identity, religion, social relations, economic characteristics, and spatial contexts. According to the results of the study, it was found that the social ties of Tahtacıs were weakened and their traditions, customs and lifestyles changed along with their socio-economic conditions.

Keywords: Sociology, Tahtacıs, Culture, Social Change, Space

* Bu çalışma "Tahtacılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Antalya İli Örneği" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Uzman Sosyolog. ✉ gamzesenyayla29@gmail.com

1 Giriş

Bireyin içerisinde yer aldığı toplumu anlaması ve özümsemesi pek çok faktörün bir arada bulunması ile gerçekleşen bir süreçtir. İçinde yaşanılan toplumun inanç pratikleri ve kültürü, bireyin davranışlarını ve kimliğini belirleyen önemli unsurlardandır. Mevcut topluluğu anlayabilmek, kültürel ve inanç pratiklerinde yer alan kodları çözümleyerek ve tanımlayarak gerçekleşmektedir. Dahası mekânsal ve tarihsel değişimler kimlik, kültür ve inanç pratikleri üzerindeki etkileri sebebiyle yorumlanması ve ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Toplulukların değişen ve dönüşen yeni görüntülerini bu bağlamda ele almak, onların taşıdığı değerlerin yeni süreç ile ne kadar uyumlu hale gelebildiğini ve akabinde yaşanan problemlerin anlaşılmasına olanak sağlayıcıdır.

Tahtacılar tarihi ve etnik kökene sahip Türkmen-Alevi topluluklar olması ile bilinen, kırsal alanlarda yaşamını sürdüren, kısmen yarı-göçebe ya da yerleşik biçimde yaşayan kapalı topluluklardır. Tahtacı kimliğinin tanımında, ağaç işleri ve işçiliği ile uğraşmalarının önemli bir rolü bulunmaktadır. Öte taraftan tahtacılık mesleği aynı zamanda kültürel ve inançsal değerlere de karşılık gelen bir kavramdır. Modernleşme süreçlerinin iş kollarını çeşitlendirmesine rağmen, Tahtacılar kendi atalarının mesleklerine yönelik kimlik tanımını kullanan gruplar arasında yer almaktadır.

Tahtacı toplulukları arasındaki kültürel farklılıklar, konu ile ilgili pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Nitekim köken ve inanç pratikleri coğrafi etkilerle ve mensup oldukları ocakların gelenekleri bağlamında açıklanmaktadır. Alevi topluluklar arasında yer alan Tahtacılar, Anadolu'nun pek çok bölgesinde yaşamakla birlikte kendine özgü kültürel kimliğe sahiptirler. Farklı kimliklerle evlenmeyi tercih etmeyen Tahtacıların kendi kültürlerini muhafaza etme çabası içerisinde oldukları görülmektedir. Benzer biçimde dış gruplarla sosyal ve aile ilişkilerini mesafeli tutmaya çalışan Tahtacıların toplum yapısı, yerleşik hayata geçtikten sonra daha esnek hale gelmeye başlamıştır. Bu esnekliğin hangi bölgede ne ölçüde gerçekleştiği sorusunun yanıtı ise araştırma çerçevesinde değerlendirilecektir. Tahtacılar yerleşik hayata geçtikten sonra yaşadıkları bölgenin özellikleri doğrultusunda göç alma ve verme konusunda değişkenlik göstermektedir. Eğitim ve sağlık gibi hizmetlere yakın olmayı hedefleyen Tahtacılar için bu hizmetlerin sürekliliğinin sağlanması adına şehir merkezleri yeni nesiller için cazibe mekânlarıdır. Çalışma kapsamında Tahtacıların kültürel dokusu, farklılaşmalarını sağlayan unsurlar ve yeni görünüşleri Antalya ili özelinde iki Tahtacı örneğinde ele alınarak karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir.

2 Tahtacıların Tarihi Kökenleri

Tahtacıların tarihi kökenleri hakkında farklı görüşler yer almasına rağmen özellikle yerli araştırmacılar* Tahtacıların göçebe olan Türkmen topluluklardan olduğu konusunda hemfikirlerdir. Tahtacılar hakkındaki ilk araştırmalar 19. yüzyıldan itibaren Jacob, Luschan ve Nouman (2013) gibi Batılı araştırmacılar tarafından yapılmaya başlanmıştır. Söz konusu araştırmalarda Anadolu'da yaşayan Tahtacıların Hristiyan bir topluluk olduğu yönündeki iddia gündemi uzun bir süre meşgul etmiştir (Sarısır, 2012: 47). Özellikle antropolojik alanda çalışmalar yapan araştırmacılar, kafatası yapılarını incelemiş ve Hristiyan topluluklar ile benzerlikler olduğunu savunmuştur. Tahtacılarda Hristiyanlığa özgü öğelerin bulunduğu, onların eski Anadolu halklarının kalıntılarını ve parçalarını taşıdıkları ileri sürülmektedir. Ancak söz konusu değerlendirmelerin, araştırmacıların yüzeysel bağlantılar kurmalarından kaynaklandığı söylenebilir (Engin, 1998: 20). Tahtacıların buldukları topraklar Likyalıların yaşadığı yerler ile benzerlikler göstermesi nedeniyle Batılı araştırmacıların çalışmaları genellikle antropolojik olmuş ve bir topluluğun devamı olma niteliğinden hareketle çalışmalarını güçlendirme yoluna gitmişlerdir. Sonrasında bu çalışmalar Osmanlı Devleti'nin yerli araştırmacılarını harekete geçirmiş ve yapılan bu çalışmalara karşı saha çalışmalarına yönelmiş, Tahtacıların kimlikleri ve tarihsel kökenleri hakkında araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Savunma güdüsü ile bu alanda ilk girişimlerin gerçekleştirilmesinde araştırmacılar çoğunlukla Tahtacı Alevi

* Engin (1998), Yörükkan (2002), Fikri (1927), Yılmaz (1948), Yetişen (1986), Birdoğan (1995), Selçuk (2008), Çıblak (2000), Biçen (2005), Karaca (1993).

köylerini saha çalışması kapsamında ele almış ve ziyaretlerde bulunarak çalışmalarını sürdürmüştür. Anadolu topraklarında yaşayan Tahtacıların dini ve kültürel kimliklerini doğru bir biçimde ortaya koyma çabası, yerli araştırmacıların amacı haline gelmiştir (Sarısır, 2012: 74).

Tahtacı kelimesine, yazılı kaynaklarda, Osmanlı tapu tahrir* defterlerinde ve arşivlerinde “Cemaat-i Tahtacıyan” şeklinde 16. asırdan itibaren rastlanmaktadır. 16. yüzyıldan önce Anadolu’da “Ağaç-Eri” kavramı kullanılmaktadır ve bu kavram Sümer (1962), Çağatay (1970), Fığlalı (1981), ve Birdoğan’a (1995) göre 16. yüzyılda “Cemaat-i Tahtacıyan”a dönüşmüş ve ardından bu yüzyıldan sonra “Ağaç-Eriler” “Tahtacı” olarak isimlendirilmiştir (akt. Engin, 1998: 58-59). Tahtacıların ataları “Ağaç-Eri” olarak tanımlanmaktadır ve kavram ağaç işi ile uğraşan “er”den gelmektedir.

Tahtacıların tarihi kökenleri hakkında sorular sorulduğunda alınan cevap ortak bir biçimde Horasan olarak kaydedilmiştir. Burada Türklerin Anadolu’ya göç etme süreçleri etkin bir rol oynamaktadır. Göçler esnasında kullanılan yollardan olan Yunan-Helen ve Hint düşüncesinin hâkim olduğu Horasan bölgesi Türkmen toplulukların yoğunluklu olarak yaşadığı bir alandır. Tahtacıların bu bölgeden geldiği kabul edilmektedir. Horasan’dan önceki tarihin bilinmemesi, onların kökenlerinin ne olduğuna ilişkin çeşitli soruları beraberinde getirmiştir. Haklarında hangi boya ait oldukları, hangi etnik kökenden geldikleri gibi soruları beraberinde getirmiştir. Tahtacılar, Osmanlı döneminde “Ağaçeri” ismi verilen topluluğun devamı olmakla beraber tarihsel köken olarak Oğuzlardan ayrı bir Türk boyu mu, Oğuz boyları ile diğer Türk topluluklarının oluşturduğu bir topluluk mu, yoksa sadece Oğuz boylarından biri mi olduğu hala tartışma konusudur (Yılmaz, 1948: 11). Türkiye’de yoğunluklu olarak Güney ve Ege kesimlerinde; Adana, Antalya, Aydın, Balıkesir, Isparta, Muğla, İzmir, Denizli ve Gaziantep şehirlerinde yaşamaktadırlar. Tahtacı köylerinin sayısı azdır ve kozmopolit yapısı sebebiyle kentlerde mekânsal yoğunlaşma göstermemektedirler (Sarısır, 2012: 75).

3 Tahtacı “Ağaçeri” Kimliği

Tahtacılar Anadolu’da genelde ormanlık alanlarda yaşamlarını sürdüren ve geçimlerini ağaç işçiliği ile kazanan özgün Türk topluluklarından biridir. Yaptıkları iş sebebiyle yaşam yerleri ormanlara yakın yerler olmuş, bu sebeple merkeze uzak kalmış ve kendi kültürel dokularını uzun yıllar muhafaza edebilmişlerdir. Dini ve kültürel pratiklerini ormanda yerine getirmiş ve doğa ile aralarında bir bağ kurma imkânı bulmuşlardır.

Tahtacılar, yazılı kaynaklara sahip olmadıkları için kültürlerini sözlü kültür ile aktarmaktadırlar. Yazılı kültürden yoksun olmaları, Tahtacıların inanış ve uygulamalarının tespit edilebilmesi için saha araştırmasını zorunlu kılmaktadır. Kapalı ve izole bir yaşama sahip olmaları, farklı topluluklar ile fazla etkileşimde bulunmamaları ve evlilik gibi kurumları kendi içlerinde gerçekleştirmeleri sayesinde kültür muhafaza edilebilmiştir (Eliade, 1990: 57-58). Tahtacıların şehir merkezi ile ilişkileri zayıf olmasına rağmen kendi toplumlarını muhafaza etme alışkanlıkları, küreselleşme gibi faktörlerin etkisi ile farklı görünlümlere sahip olmuş ve yeniden anlamlandırılmaya ihtiyaç duymuştur.

Tahtacıların kimliklerini açıklamada inanç pratikleri önemli bir yer tutmaktadır. Horasan’dan göç ettikten sonra yerleştikleri Anadolu bölgesinde yer alan diğer mezhep toplulukları haricinde Alevilik içerisinde de farklı ritüel ve eylemlerde bulunurlar. Etnik köken olarak Türk, inanç açısından Müslüman’dırlar. Kendi ocakları* vardır ve bireyler o ocaklara mensuptur (Selçuk, 2008: 26).

* Osmanlı Devleti’nde yeni fethedilen yerlerin tespit edilip kaydedilmesine tahrir, bu verilerin yer aldığı deftere ise tapu tahrir ismi verilir.

* Tahtacılar kendi kültürel ve inanç pratiklerine sahip olmasıyla bilinen, belli öğretiler ekseninde hayatlarını şekillendiren topluluklar olması nedeniyle, mensup oldukları ocaklar onların kimlikleri hakkında bilgi edinmeyi sağlamaktadır. Tahtacılar Hacı Bektaşî ocağını tanımazlar ve her birinin ayrı ocakları vardır. Tahtacıların kendilerine ait bağımsız iki “Dede Ocağı” olan ve birisi İzmir-Narlıdere de bulunan “Yaninyatır Ocağı” diğeri de “Hacı Emirli Ocağı”dır. Tahtacı aşiretlerinden Çobanlı, Çaylak, Sivrikülahlı, Cingöz, Üsküdarlı, Enseli, Ala Abalı, Çiğili, Mazıcı, Kâhyalı, Gökçeli ve Nacarlı grupları Yaninyatır Dede Ocağına bağlıdır. Şehepli, Kabakçı ve Aydınlı

4 Tahtacı Nüfusu ve Demografik Yapısı

Türkiye’de yaşayan Tahtacının nüfusuna ilişkin kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Tahtacılar üzerine araştırma yapan bazı araştırmacılar konuyla ilgili tahminlerini paylaşmaktadırlar (Atalay, 2018: 33). Tahminler örneklendirilecek olursa; Bal’a (1997: 24) göre bazı araştırmalarda Tahtacı nüfusu 100 bin olarak ifade edilmiş, bazılarında ise sadece hane sayısı verilip, 20 bin olarak belirlenmiştir. Bu veriler 1920 ve 1930’lu yıllara ait kaynaklarda yer almaktadır. Günümüzde ise topluluğun nüfusu yaklaşık olarak hane sayısı 40-50 bin olarak gösterilmektedir. Yörükân (2002) çalışmasında, Tahtacı dedelerinden aldığı bilgilere dayanarak Anadolu’da 20 bin Tahtacı hanesinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Toros (1938) ise Toros’larda bulunan Tahtacılar üzerine yaptığı bir araştırmada, Türkiye genelindeki Tahtacı nüfusunun 100 bin olduğunu ifade etmiştir. Ülkütaşır (1968) makalesinde Tahtacıların 20 bin hane ve 100 bin nüfusa sahip olduklarını, Çağatay (1993) 1970’li yıllarda 45-50 bin haneden 300-400 bin kişi civarında olduğunu ileri sürmektedir (akt. Selçuk, 2008: 58-59). Tahtacıların nüfusu ile ilgili edinilen bilgiler yalnızca yerli ve yabancı araştırmacıların tahminlerinden ibarettir (Kolukırmık, 2010: 89). Görüldüğü gibi Türkiye’deki Tahtacı nüfusuna ilişkin bilgiler tahmin ve varsayımlardan oluşmaktadır.

5 Araştırmanın Metodolojisi

Tahtacıların, geçmişten günümüze kültürlerini, geleneklerini, dini ritüellerini ve gündelik yaşam pratiklerinin ortaya çıkarılmasının hedeflendiği bu çalışma, nitel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. Araştırma alanının belirlenmesinde Tahtacıların yoğunluklu olarak yaşadığı ve yapılan gözlemler sonucunda farklılaşan özellikler göstermesi beklenen Antalya ilinde bulunan Elmalı Akçaeniş Köyü ve Manavgat Gültepe Mahallesi tercih edilmiştir. Araştırma alanı olarak tercih edilen bu iki bölge Tahtacılarla özdeşleşmiş bir mekân özelliği taşımaktadır. Manavgat Gültepe Mahallesi’nin bölge halkı Tahtacı ve Yörüklerden oluşmaktadır. İl merkezine 81 km, ilçe merkezine 4 km uzaklıkta olan bu bölgede temel geçim kaynakları; tarım, hayvancılık ve turizmdir. Mahallede tepeden aşağı doğru bir yerleşim vardır. Mahallenin tepe kısmında Tahtacılar, aşağı kısmında ise Yörükler yaşamaktadır. Mahallede de yaşayan Tahtacılar Yanınyatır Ocağı’na bağlıdır. Bölge halkının kadın nüfusu 1013, erkek nüfusu 1092’dir. Elmalı Akçaeniş Köyü’nde bölge halkının çoğu Yanınyatır Ocağı’na mensup olan Tahtacılarıdır. Bir kısmı ise Bektaşî’dir. Antalya il merkezine 120 km, ilçe merkezine 15 km uzaklıkta yer almaktadır. Nüfusun 405’i kadın 378’i erkektir. Köy düzlük bir alanda yer almaktadır. Evler birbirlerine yan yana olacak şekilde konumlanmıştır.

Veri toplama tekniği olarak sosyal bilimlerde en çok kullanılan katılımcı gözlem* ve derinlemesine mülakat* teknikleri kullanılarak, örneklem sahasındaki katılımcıların eylemleri, davranışları ve ritüelleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın sorgu alanı çerçevesinde Ocak 2020-Temmuz 2020 tarihleri arasında katılımcılarla mülakatlar yapılmış ve elde edilen veriler kayıt altına alınmıştır. Katılımcıların demografik özellikleri açısından her iki çalışma sahasından toplamda 30

aşiretleri de Hacı Emirli Ocağına bağlıdır. Üsküdarlı aşiretinden bir grup da Hacı Emirli Ocağına dâhildir. Yanınyatır ve Hacı Emirli Ocakları aynı zamanda Tahtacı dedelerinin mensubu oldukları sülalelerdir. Bu iki sülaleden olmayan Alevi Dedeler, Tahtacılar dedelik yapamamaktadırlar (Yörükân, 2002: 9-71). Tahtacı Ocakları olarak kabul edilen Yanınyatır ve Hacı Emirli ocağı aynı zamanda soy özelliği taşır. Ocakta yetişen dedeler bu soydan gelmektedir. Tahtacılar Ocakta yetişmeyen dedeleri kabul etmezler (Çıblak, 2000: 41). Dedenin hem dini hem de toplumsal rolleri vardır ve otoritesi buradaki dayanaklardan kaynaklanmaktadır.

* Katılımcı gözlem tekniği araştırmacının araştırma grubuna bizzat katılarak gerçekleştirmiş olduğu tekniktir ve grubun yaşantısına dâhil olarak gerçekleştirilir. Araştırmacı bölgede bir süre kalarak, kendini grubun üyesi olarak kabul ettirdikten sonra gözlemci konumunda yerini alır. Bu şekilde hem gruba dâhil olur hem de sağlıklı veriler elde edebilir (Çakır, 2006: 199-200).

* Mülakat tekniği geniş bir uygulama imkânı sunmaktadır. Araştırma alanını sınırlandırmaz ve karmaşık davranışları anlamada yardımcı olur. Burada insan deneyimleri önemli bir yer tutar. Bireylerin gerçekliği nasıl anlamlandırdığı, tanımlamaları ve gerçekliği inşa ediş biçimlerini ortaya çıkarmada kullanılan mülakat tekniği yorumlamaya uygun veriler sağlar (Punch,2005:169).

kişi ile mülakatlar yapılmış, bunun haricinde ev, sokak, kahvehane ve etkinlik alanlarında katılımcı gözlem tekniği aracılığıyla veriler toplanmıştır. Elmalı Akçaeniş Köyü katılımcılarının 8'i erkek 7'si kadın ve Manavgat Gültepe Mahallesi katılımcılarının 10'u erkek 5'i kadın katılımcıdır. Yaş dağılımı özellikleri açısından Elmalı Akçaeniş Köyü 65 yaş ve üzeri 1, 50-64 yaş arası 3, 35-49 yaş arası 7, 34-18 yaş arası 4 katılımcı ile Manavgat Gültepe Mahallesi ise 50-64 yaş arası 1, 35-49 yaş arası 5, 34-18 yaş arası 9 katılımcı ile mülakatlar tamamlanmıştır. Katılımcıların Elmalı Akçaeniş Köyü'nden 3'ü okuryazar olmayan, 5'i okuryazar, 3'ü ilkokul mezunudur. Manavgat Gültepe Mahallesi katılımcılarının 2'si okuryazar olmayan, 3'ü okuryazar, 4'ü ilkokul, 2'si lise, 1'i üniversite ve 1'i yükseköğretim mezunudur. Katılımcıların meslek grupları; Elmalı Akçaeniş Köyü katılımcılarının 7'si gündelikçi, 3'ü işçi/aylıkçı, 2'si ev hanımı, 2'si emekli ve 1 katılımcı işsizdir. Manavgat Gültepe Mahallesi katılımcılarının 4'ü işçi/aylıkçı, 5'i turizm, 2'si gündelikçi, 1'i ev hanımı, 1'i garson, 1'i öğrenci ve 1 katılımcı emeklidir. Mülakatlar neticesinde elde edilen veriler araştırma soruları bağlamında kategorileştirilerek sosyolojik bağlamda yorumlanmıştır. Katılımcılar çalışma esnasında karışıklık olmaması için Elmalı Akçaeniş Köyü K1'den K15'e kadar, Manavgat Gültepe Mahallesi ise G1'den G15'e kadar kodlanmıştır.

6 Bulguların Değerlendirilmesi

6.1 Tahtacı Kimliğinin Dönüşümü

Kimlik kavramı bireyin kim olduğu sorusuna verdiği yanıtla ilişkilidir. İçinde yaşanan grubun tanımlanmasında toplumsal, kültürel ve kolektif bakış açısına ihtiyaç duyar (Dalbay, 2018: 174). Kimlik terimi, psiko-sosyal bir fenomen olarak "ego" (ben) ve aynı zamanda kolektif "aidiyet duygusu" ya da "ruh" ile doğrudan referanslı olduğu kadar sosyolojik bakımdan toplumsal yapı ve bütünleşme olguları ile de doğrudan alakalıdır. Bu açıdan bakıldığında statik ya da en azından statükocu bir anlam ve görünümü akla getirmekte olup, gerçekte bu durum kimlik olgusundaki süreklilik kavramı ile alakalıdır ve karşılık olarak, tarihi perspektiften o, dinamik bir mahiyeti yerine getirmekte, bu bakımdan da toplumsal değişim olgu ve süreçleri ile ilişkili görünmektedir (Günay, 2005: 419). Bireyin kimliğini tanımlaması, hangi kültürel topluluğa ait olduğunu yansıtan en önemli bulgulardan bir tanesidir. "Tahtacı" denildiğinde de aidiyet açısından kültürel bir topluluk işaret edilmektedir.

Tahta ve ağaç işi ile uğraşanlara Tahtacı denir. Bizler eskiden ormanlarda yaşayıp, ağaç kesip çalışan bir halkız. (K5)

Bizler aslen Türkmen'iz. Orman işçiliği de denir tahtacılığa başka yerlerde (...) Biz Aleviyiz aynı zamanda. Tahtacı bizlerin ismi olmuş. Ha nerden gelmiş bu isim? Elbette işçilikten gelmiş. Eskiden sadece bizim büyüklerimiz yaparmış bu işi. (G1)

Bir tek biz kaldık tahtacılık yapmış olan. Bizden sonrakiler bilmeyecek. Benim çocuklarım çok küçükken gördü ama bir meslek olarak yapmadılar hiç. (K6)

Bize buralarda hep Tahtacı diyorlar. Biz hiç ormanda kalmadık. Yapmadım yani tahtacılık. Annem ve babam yapmış. Ben ormanda doğmuşum. Çok söylemeyiz öyle Tahtacıym ya da Aleviyim diye. (...) Hatırlamam bile o zamanları. İllaki söyleyeceksem kim diye sorulursa Tahtacıym Aleviyim derim. (G3)

Alan gözlemleri sonucunda Manavgat Gültepe Mahallesi'nde yaşayan Tahtacılar bölgeleri gereği turizm işine yöneldikleri için Tahtacılık dönemine yönelik pek fazla bilgi sahibi olmadıkları tespit edilmiştir. Genellikle orta yaş ve üstü grupta yer alan aile büyükleri yerleşik yaşama geçmeden önce Tahtacılık işiyle uğraşmış olmakla birlikte günümüzde bu mesleği devam ettiremedikleri görülmektedir. Aynı zamanda günümüzde orta yaş ve genç yaş grubu da farklı işlerden geçimini sağlamaktadır. Elmalı Akçaeniş Köyü katılımcıları ise dönem hakkında daha fazla bilgiye sahiptir. Her iki bölge halkı için tahtacılık işini yapmış son nesildir denilebilir. Bireyler Tahtacılık işi yapmasa dahi kendini Tahtacı olarak tanımlamaktadır. İnanış olarak Alevi olduğunu bütün katılımcılar dile getirmiştir. Katılımcılar Aleviliğin bir inanış, Tahtacılığın ise meslekten kaynaklı bir kültür olduğu yönünde açıklamalarda bulunmuştur.

6.2 Anlatılarda Tahtacılık Mesleği Algısı

Tahtacılık mesleğinin pek çok zorlukları ve riskinin olması bireylerin bu işi terk etmelerinin nedenlerinden biri olarak ifade edilmiştir. Herhangi bir sosyal güvencenin olmaması ise en önemli problem olarak kabul edilmektedir. İşin tehlikeli olması, can güvenliğinin olmaması, ormanlarda yaşam koşullarının zor oluşu, eğitim, sağlık gibi hizmetlerin yetersiz olması, bireylerin kurumlara uzak kalışı ve aile olarak çalışmanın gerekliliği gibi unsurlar bu zorluklar arasında sayılabilir niteliktedir.



Şekil 1. Anlatılarda Tahtacılık Mesleği Algısı

Tahtacılık mesleği temelinde ağır bir iş yükü demektir. (...) Gelir olarak işini iyi yaparsan güzel de kazanıyorsun orada problem yok ama senden alıp götürdüğünü karşılamıyor ki kazandığın. (...) ama şimdi diyelim ki o ağacı keserken ağaç ayağına düştü. Ne yapacaksın? Hastane yok, doktor yok. Hastane varsa da uzakta var nasıl gideceksin? (...) Tabi bakınca meslek zor, şimdi yapmaya kalksan mümkün değil altından kalkamazsın. Onun için bakılınca şehirde daha kolay görünen işler var. Beynin yoruluyor belki ama en azından sağlığına bir şey olsa hastane hemen yakında. (G15)

Biri hastaneye gittiği zaman masrafları kendisi karşılamak durumundaydı. Hastanelerde kalmak çok pahalıdır. İş zaten riskli yani her an bir yerin kesilebilir, kopabilir ya da düşebilirsiniz. (G6)

Sigortan yok, bir yerine bir şey olsa ne doktor ne hastane. Çaputları sarardık yaralarımıza. Vücutumuz bile çöktü. Şimdi başka yerde iş yapayım diyorsun, gücün yetmiyor ki (...) Burada musluktan su akıyor. Orada taşıma su ile yaşamaya çalışırdık. Yastığımı yorganımı al git. Hepsi yük. İş bitince geri gel yine yük. (K12)

Sigortası yok tahtacılığın. Ölen öldüğü ile kalıyor. Kaç kişi bacağını kolunu kaybetti, kaç genci ağaçların dibine gömdük bilen yok. Şimdi eskisi gibi değilmiş ama olmasa ne olur. Artık iş ormanda değil şehirde, turizmde ya da hizmette. (K9)

Katılımcıların ifadeleriyle değerlendirildiğinde Tahtacılık mesleği kazanç açısından iyi olsa da özellikle sağlık hizmetinden uzak kalınması toplum içerisinde kendi çözümlerinin üretilmesine neden olmuştur. Mesleğin zorlukları günümüzde bu geçim kaynağının tercih edilmeme sebeplerindedir. Farklı meslek kollarının fiziksel anlamda iş yükünün ağır olmaması bu işleri daha cazip hale getirmiş ve bireylerin yönelmesine neden olmuştur. Aynı zamanda şu an çalıştıkları iş kollarının bulunduğu mekânların sosyal hizmetlere ulaşım imkânını da barındırması katılımcıların yeni meslek kollarını tercih etme sebepleri arasındadır.

Tahtacıların günümüzde tercih ettiği meslek kolları yerleşim bölgelerine göre farklılıklar göstermektedir. Manavgat Gültepe Mahallesi'nde yaşayan Tahtacılar, bölgelerinin turizme yakın hizmet sektörü nedeniyle genellikle bu alanda çalışmaktadır. Otellerde ya da ilçe merkezinde çalışarak geçimlerini sağlamaktadırlar. Ancak bu işler genellikle dönemlik olmakta, yalnızca yaz mevsiminde yoğun bir şekilde çalışma fırsatı elde etmektedirler. Elmalı Akçaeniz Köyü'nde yaşayan Tahtacılar çoğunlukla gündelikçi işlerde çalışmaktadır. Meyve toplama ya da bahçe işleri gibi günlük kazanç elde ettikleri işleri tercih etmektedirler.

6.3 Tahtacıların İnanç Sistemi ve Pratikleri

Sosyoloji açısından inanç sistemlerini anlama çabası din sosyolojisi bağlamında değerlendirilerek ele alınır. Günay'a (1996: 19-20) göre "toplumun ortaklaşa dini hayatının, din ve toplum münasebetleri ve bu münasebetlerden doğan etki ve tepkilerin ve dini grupların incelenmesi" şeklinde tanımlanabilir. Kutsal olanın nasıl adlandırıldığı, kutsallığının kaynağı ve kendilerinde tezahür eden yanlarını tespit etmek ve akabinde bunu anlamacı bir perspektif ile ele almak gerekmektedir.

Tahtacılar hem kültürel hem de inanç açısından kendine has özellikleri olması sebebiyle Anadolu'da yer alan diğer Alevi topluluklardan farklı değerlendirilir. Kutsalı anlamlandırma biçimleri yaşadıkları coğrafyanın ve gerçekleştirdikleri pratiklerin etkisiyle şekillenmiştir. Selçuk'un (2008: 65) Mersin'de yaşayan Tahtacılar üzerine yapmış olduğu çalışmasında, Tahtacıların düşüncesi açısından Allah, evreni yaratan, her şeyi bilen, affedici ve cezalandırıcı olan, ahrette insanları yargılayacak olandır şeklinde aktarılmıştır. İnsan ile nurunu paylaşan Allah, insanın yüzünde yansıma bulmuştur. Bu sebeple Tahtacılar günlük hayatlarında ve ibadetleri esnasında birbirlerinin yüzlerine bakarlar. Allah, insanlara Ali ve Cebrail vasıtasıyla ulaşır ve işlerini genellikle meleklerine yaptırır. Ali, Aleviler için oldukça önemli bir yere sahiptir. Allah'ın yardımcısı ve insanların yardımına koşandır. Bundan dolayı "yetiş ya Ali" şeklinde dualarını ederler. Saha anlatıları da bu inancı desteklemektedir.

Tahtacıların inanç sistemlerinde yer alan geçiş törenleri tarihinde önemli uygulamalar arasındadır. Doğum, evlenme ve ölüm statü olarak birinden diğerine geçmeyi temsil eder. Tahtacı Alevilikte yürünen yolda yerine getirilen gereklilikler kadar ritüeller de günlük yaşamda kültür açısından geniş bir konuma sahiptir. Bu ritüel ve pratiklerin uygulanma biçimi, bireyi bir sonraki aşamaya hazırlayan gelenekler ile bütüncül bir şekilde gerçekleştirilir. Tahtacılar giriş ritüellerinden sayılabilecek ve inanç noktasında erkâna giriş olarak kabul gören ritüellerden biri ikrar vermedir. Bu ritüel aynı zamanda bireyin bir kimlik kazanmasını ve kendisini Alevilikte yola girmiş olarak tanımlamasını sağlamaktadır. Sosyolojik açıdan kültür ve kültürel kimliği açıklarken aralarında ilişkisel bir bütünlük olduğu söylenebilir. Kültür, bireyin doğadan koparak kendine ikinci bir alan yaratmasıyla süreç dâhilinde gelişir. Kimlik ise bir aidiyeti temsil eder. Birey bu kimliği almazsa içerisinde bulunduğu gruba dâhil olamaz (Bayart, 1999: 116). İkrar, bireyin gruba dâhil olabilmek için gereklilikleri yapacağına dair verdiği sözü ve bu kimliği almayı ifade eder. 18-21 yaş aralığında olan ve ergenlik çağına giren gençler dede vasıtasıyla tören içerisinde sözünü verir ve erkâna dâhil olur.

Tahtacılıkta geçiş ritüellerinden bir diğeri ise musahipliktir. Rivayetlerde Muhammed ve Ali'nin kardeş olduğu yer almaktadır. Alevilikte bu durum musahip olarak geçer (Erdoğan, 1993: 38). Musahip; kardeş, omuzdaş ve yol arkadaşı anlamlarına gelir. Sırt sırta vermek demektir. İki aile tam olarak kardeş ilan edilir ve ölünceye kadar bu bağ bozulmaz. Musahip olanlar ekmeklerini bölüşür ve düşkünlüklerini paylaşır. Birlik ve beraberlik içerisinde yaşayacaklarını, erkânın huzurunda dile getirirler. Dedenin yönetimi ile gerçekleştirilen bu tören neticesinde iki aile kardeş ilan edilir ve

birbirlerine güven konusunda kefil kabul edilir. Kan yolu ile oluşan kardeşlikte günah ya da sevabı bölüşmek yoktur. Musahiplikte ise günah ve sevap paylaşılır, çocuklar musahip aileyi kendi ailesi gibi görür, ekme ve cüzdan ortak kabul edilir (Dönmez, Balcı ve Çelik, 2019: 256).

Yaşadığı toplum içerisinde uygunsuz davranan ve normların dışına çıkan birey, diğerleriyle iletişim kurabilme hakkından mahrum edilir. İhmal ettiği bu tutum ve davranışı nedeniyle kaba tabirle toplumdan dışlanır. Bu toplumda yaşayan diğer bireyler açısından bir örnek teşkil eder ve nelere sebep olabileceğini anlamalarını sağlar (Goffman, 2018: 236). Kendi içlerinde sorunları çözme ve mahkeme kurma yoluna giden Tahtacılar cezalandırma yöntemine “Düşkünlük” demektedir. Düzeni sağlamada “düşkünlük” toplumsal adalet ve hukuk nezdinde önemli bir yere sahiptir (Kıyak, 2017: 2847). Düşkünlük toplumsal kurallara karşı suç işleme olarak adlandırılmaktadır. Hüküm verici kişi dede ve danışma heyetinde olan ceza konusunda dededen şefaht isteyen mürebbilerdir. Suç işleyen kişi, topluluğun içerisinde mecliste cezalandırılır. Erkan’a dâhil olmayan ve yola girmemiş kişi cezalandırılmaz. Burada esas alınan aidiyettir. Suçu kabul gören ve düşkün ilan edilen kimse topluluk içerisinde dede tarafından “yüzün kara olsun” denilerek ilan edilir. Toplumsal düzeni bozan suçlar ise hırsızlık yapmak, birini öldürmek, tarlada sınırda hak yemek, zina etmek, yalan söylemek ve eşlerine şiddet uygulamak gibi eylemler düşkünlük ile cezalandırılan suçlardır (Irmak ve Hamarat, 2018: 222-223).

Ölüm ise bireyin vardığı son noktadır ve pek çok toplumda çeşitli şekillerde anlamlandırılmaktadır. Kişi öldükten sonra geride kalan yakınları onun yasını tutmak adına farklı ritüeller gerçekleştirmektedir. Bu eylemleri gerek ölen kişi için gerekse inanç gereği yaratıcıya hizmet adına yapılabilmektedir. Tahtacılar için ölüm bir yer değiştirmedir. Sırası gelenin esas olan sonsuz âleme geçişidir. Bundan dolayıdır ki yöre de çok yaygın olarak “öldü” kavramının yerine “göçtü” ve “yürüdü” kavramlar kullanılmaktadır (Erden, 1995: 62).

Tahtacılar için ibadet etmek yaratıcı ve onun yarattığı her şey ile bağ kurma anlamına gelmektedir. İbadetleri esnasında kıyafetlerinden eylemlerine kadar gerçekleştirmiş oldukları ritüeller doğadan parçalar ve özellikler taşımaktadır. İbadetlerini kendi kutsal kitapları olarak kabul ettikleri Buyruk* ölçüsünde gerçekleştirdikleri kadar bu pratikleri Kuran ile de temellendirmektedirler. Aleviliğin en önemli töreni “cem”dir ve çok yönlü işlevleri vardır. Cem töreni Alevi toplum yaşamını belirleyen bir okul ve öğretilerdir. Bireyleri yargılayan ve denetleyen bir ahlak denetim kurumudur. Toplumda bireyleri kardeş yapan dayanışma örgütüdür. Tahtacılar da cem töreni uygulama zamanı Ali’nin doğum günü olarak anılan Cuma günü kabul edilir. Buna göre cuma akşamı diye adlandırılan perşembeyi cumaya bağlayan akşam yapılır. Cem törenlerini dede yönetir ve bu törenler kadın erkek beraber gerçekleştirilir. Törenler genellikle cemevinde yapılır (Erdoğan, 1993: 40). Cem törenlerinde dede herkesi görebileceği bir yerde konumlanmaktadır. Bu sayede herkes ile yüz yüze bakabilmekte ve töreni yönetebilmektedir. Dedenin oturduğu alana “dedenin postu” adı verilmektedir. Törenler esnasında semah dönülür. Tahtacılar için semah bir ibadet şeklidir ve sadece cem törenlerinde yapılır. Dünyadaki her şeyin ibadet amacıyla dönüyor olduğu inancıyla, törenlerde bireyler musahipleriyle beraber semah dönerler (Odyakmaz, 1988: 179-180). Cem törenlerine aralarında küslük olan bireyler giremez. Küs olunan kimse varsa, kişi başka bir güruha katılarak ibadetini gerçekleştirebilir. Aynı erkân içerisinde küslük kabul edilmez. Bu sebeple cem töreni başlamadan önce kişiler hakkında “davacı olan var mı?” sorusu sorulur. Eğer var ise kişi “davacıyım” demek zorundadır. Konu törenden önce tartışılır ve çözüme kavuşturulmaya çalışılır.

Türk inanışların kurban ibadet ve uygulanış biçimi açısından ritüellerde önemli bir yer tutar. Yaratıcı ile kurulmak istenen bağlarda sıklıkla kullanılır. Kutsal kabul edilen mekânların ziyaretleri esnasında da kurban kesilir (Gündüzöz, 2015: 91-141). Saha anlatılarına göre Tahtacılar arasında çoğunlukla kurbandsız herhangi bir dini pratiğe rastlanmamaktadır. Sünnilerden farklı olarak horoz da kurbandan sayılmaktadır ve Tahtacılar arasında horoza “Cebrail” denmektedir. Tahtacılar ormana

* Buyruk, uygulama biçimi açısından yol gösterici kitap olma özelliğini taşımaktadır (Selçuk, 2008: 53).

gitmeden önce kurban kesmektedir. Buna “pay kurbanı” adı verilir. Kurban kesilmeden önceki gece kurbanın ayaklarına ve başına kına yakma âdeti uygulanmayan pratikler arasındadır. Ölümünden sonra kesilen kurbanı “can aşısı” denir. Musahiplik ve öz ayırma gibi törenlerde de kurban kesilir. Kesilecek kurbanın özellik açısından sakat ve dişi olmaması gerekir. Dişilerin gebelik riski vardır. Bu sebeple yalnızca erkek hayvanlar kurban olarak kesilir. Kesilen kurbanın kemikleri parçalanmaz ve hiçbir parçasını israf etmemek gerekmektedir. Kurbanın kanı muhakkak toprağa gömülür. Kemikler yaşanan yerden uzakta bir toprağa bütün bir şekilde gömülür. Doğada yaşayan başka canlıların gelip kemikleri bulması ve tüketmesi beklenir. Ayrıca temizlik için de bu eylem gerçekleştirilmektedir. Duasız kurban kesimi kabul edilmemektedir.

Kurban kesmek dinimizde yer alır. Kurbanın başını erkekler keser. Eğer dede buradaysa duasını dede eder o şekilde kesilir. Törenlerde kesilen kurbanların duasını mürebbi de yapabilir. Kanı muhakkak toprağa sızılır. Biz de insan da hayvanda toprağa koyulduğunda buna sızılmak denir. Çünkü o artık doğa ile bütünleşmiştir. (G4)

Tahtacıların dönemsel olarak tuttıkları oruçlar vardır. Bunlar Hızır orucu ve Muharrem orucudur. Hızır orucu üç gün tutulur ve inanç temeli Nuh Tufanı’na dayandırılmaktadır. Oruç boyunca su içmez ve et yemezler. Katılımcıların anlatılarıyla köylerde yaşayan Tahtacılar bu orucu tutma gayretinde olduklarını, şehir merkezinde çalışan Tahtacılar ise çalışma mekânları gereği gereklilikleri tam anlamıyla yerine getiremediklerini ifade etmiştir. Mekânın değişmesi sonucunda mekân ile ilişkisi kesilen ya da azalan bireyler, dini pratiklerini tam anlamıyla gerçekleştirememektedir. Katılımcıların anlatılarıyla oruca niyet:

Er Hak Muhammed Ali aşkına,

Kerbela’da susuz düşenlerin yüzü hürmetine

Muharrem orucu tutmaya niyet ettim

Kabul eyle Ya Rabbim! şeklindedir.

İslamiyet, esas itibarıyla mevcut olan bir şehirselleşmiş yapının üzerine kurulmuş bir yapıdır, fakat bu şehirselleşmiş yapı gelişmemiş olduğu için dinin birleştirici rolü burada her zamankinden daha kuvvetli olmuştur (Mardin, 2017: 68). Toplumsal hayat içerisinde gerçekleştirilen etkinlikler dini temelli olduğu takdirde kolektif bilincin artmasına ve toplumsal bağların artmasına yardımcı olmaktadır. Tahtacılar arasında yapılan eylemler, birlikte gerçekleştirilmektedir ve paylaşımcılık ön plandadır. Böylelikle sosyal bağlarını güçlendirmiş olurlar (Erden, 1995: 62). Bu anlamda aşure yapımı ve dağıtımını Tahtacılar için bahsi geçen sosyal kaynaşmanın ve birleştiriciliğin önemli parçalarından biridir. Tahtacılar arasında aşureye “aşır çorbası” adı verilir. Nuh Peygamberden kalan bir gelenek özelliği taşımaktadır.

Eskiden cemevinde ya da meydanda yapılırdı aşure. Herkes bir malzeme getirirdi katılırdı koca kazanlar ile pişirdi. Şimdi tabii nadir de olsa yapılıyor. Artık evlerinde yapmaya başladılar. Sonra dağıtıyorlar yakınlarına ya da yapıp misafir çağırıyorlar. Aşurenin de muhakkak duası edilir. Zaten yaptığımız şeylerde hem dua hem paylaşmak vardır. (K10)

Bizde aşure evlerde yapılır. Eskiden sanırım toplanıp yapıyorlardı ama şimdi evde yapıp komşulara dağıtılıyor.(G5)

Her iki çalışma sahasında da aşure yapımı devam etmektedir. Değişen yönü ise eskiden meydanlarda kalabalık şekilde yapılan ve dedenin de bölgede olduğu zaman yapılan bu etkinliğin günümüzde evlerde bireysel olarak gerçekleştirilip ziyaretler halinde devam etmesidir. Tahtacılar artık dedenin bölgeyi ziyaretini beklememekte, aşure zamanı geldiğinde birbirlerini ziyaret ederek pratiklerini yerine getirmektedir. Burada esas amaç yapılan aş için dua edip hem dini hem de toplumsal paylaşımın gerçekleştirilmesidir.

6.4 Tahtacıların Gündelik Hayat Pratikleri

Sosyal alanda çalışma yapan araştırmacılar çalışma alanlarında ortaya koymaya çalıştıkları davranışı anlamada gündelik hayatta gözlemlenebilen durumları göz ardı etmez ve bunları önemli bir unsur olarak değerlendirir (Giddens, 2019: 75). Bu durumdan hareketle Tahtacıların gündelik hayat pratikleri kendi söylemleri ve elde edilen gözlem bulguları temelinde değerlendirilmiştir. Manavgat Gültepe Mahallesi'nde yaşayan Tahtacılar Sünniler ile birlikte dayanışma ve iletişim içerisinde. Ortak mekânları paylaşmaktadırlar. Burada uyum süreci çok daha yumuşak bir şekilde gerçekleşmiştir. İbadet ve kurban gibi ritüellerde çoğunlukla farklı hareket etmektedirler. Katılımcılar, Sünniler ile birlikte yaşamayı problem olarak görmemektedirler. Elmalı Akçaeniş Köyü Tahtacıları ise köyde hane olarak az sayıda olan Bektaşî haneler ile bir arada yaşamaktadırlar. Köy 3 km uzaklıkta yer alan Teke Köyü Bektaşî'dir. Karşılıklı ilişkiler birbirlerini ismen tanıma seviyesindedir. Köyde Sünni olan kimse bulunmamakta ve dışa kapalı bir yapıya sahiptir.

Ormanlarda birlik vardı. Herkes herkesi tanır bilirdi. Kurallar daha keskindi. (...) Akşamları hep beraber otururduk. Mengi oynardık, Perşembe günleri cem ederdik. Şimdi günde gündelik işçiliğe gider olduk. Ağaç dökeriz, meyvesini toptancıya veririz. Ondan gayri kahvehaneye gideriz. Orada hep beraber yine otururuz. (K11)

Katılımcıların anlatıları ve Elmalı Akçaeniş Köyü'ne yönelik sosyal ilişkiler ele alındığında daha güçlü bağları olduğunu söylemek mümkündür. Ormanlarda sahip oldukları bağları günümüzde yerleşik hayata taşıyabilmiş ender topluluklardandır. Bu durum bir örnek ile açıklanacak olursa köyde kadınlar birbirlerinin evinde hangi gıdanın ya da bir ihtiyacın eksik olduğunu bilmekte ve bu eksikleri paylaşarak gidermeye çalışmaktadır. Birinin evine misafir gelirse diğerleri yiyecek bir şeyler hazırlayıp ikram olarak sunmaktadır. Katılımcının ifade ettiği gibi kahvehanelerde kadın erkek beraber oturmaktadırlar. Kadınlar yazın kahvehanelerde dondurma satarak gelir elde etmektedir. Erkekler akşamları bazı mekânlarda toplanıp oyunlar oynayıp eğlenmektedir. Manavgat Gültepe Mahallesi içerisinde dayanışma unsurlarının dini pratikler ile güçlendirilmeye çalışıldığı gözlemlenmiştir. Dönemlik çalışmak durumunda kalan halk her zaman birlikte zaman birlikte vakit geçirememekte ve paylaşımlarda bulunamamaktadır. Tahtacılık mesleğini erken dönemde bırakanlar için bu yapı daha da çözülmüş bir haldedir. Haneler arası komşuluk ilişkileri devam etse de çalışma dönemlerinde kopukluklar meydana gelmektedir. Katılımcıların anlatılarına göre bölge halkının Sünni halk ile birlikte yaşıyor olması ilk başlarda onların kendi içlerine kapanmalarına neden olsa da zamanla bu durum birbirlerine uyum sağlamalarıyla sonuçlanmıştır. Tahtacılar ve bölgede yaşayan Sünni halk arasında komşuluk ilişkileri kısa sohbetler ile sınırlı düzeydedir. İbadetleri ve kendi geleneklerinde yer alan pratikleri yerine getirecekleri zaman Tahtacılar kısmen de olsa bir araya gelebilmektedir. Birbirlerini korumakta ve gözetlemektedirler.

7 Sonuç

Tahtacılar tarihi ve etnik kökene sahip, Anadolu Aleviliği içerisinde yer alan ve kendilerini Türkmen olarak tanımlayan topluluklardır. Araştırma çerçevesinde değerlendirildiğinde, tamamen yerleşik hayata geçmeleri ve tahtacılık mesleğini artık icra etmemeleri topluluğun kültürel, ekonomik ve inanç pratiklerinin dönüşmesine neden olmuştur. Eskisi kadar kapalı bir biçimde yaşamayan Tahtacıların meslek kollarının farklılaşması ile şehir merkezlerine doğru gerçekleşen göçlerle beraber geleneksel yapısının çözünmesi ile sonuçlanmıştır. Eskiden tahtacılık yapan bireyler için, eğitim seviyelerinin düşük olması ve tahtacılık mesleğinin yıpratıcı bir iş olması sebebiyle günümüzde daha az nitelik gerektiren mesleklerde çalışmak durumunda kalmışlardır. Elmalı Akçaeniş Köyü katılımcıları genellikle gündelik işlerde çalışarak gelir elde ederken Manavgat Gültepe Mahallesi katılımcıları buldukları bölge gereği turizme yönelmiştir. Kimlik açısından mesleği icra etmeyen bireyler bile kendilerini "Tahtacı" olarak tanımlamaya devam etmektedirler. Bu tanım yalnızca sembolik düzeyde kalmakta ve onların hangi inanç ve kültür grubuna ait olduklarına işaret etmektedir. Ayrıca Tahtacıların kendi topluluklarına yönelik aidiyetlerini pekiştirmek için yolun gereklilikleri olan ikrar ve musahip olma gibi pratikleri yerine getirme şartları göçebelik dönemlerinde olduğu gibi sıklıkla uygulanmamaktadır. Birleştirici ve hatırlatıcı rol üstlenen dini

lider statüsündeki dedelerin sayısının azlığı ve bölgelere yönelik ziyaretlerin azalması da çözümleri hızlandıran unsurlardandır. Dedelerin bölge ziyaretlerinde bulunmamaları düşkünlük gibi ceza meclislerinin kurulmamasına ve toplumsal kontrol mekanizmasının zayıflamasına neden olmuştur. İbadet pratiklerini kendi erkânları ile gerçekleştiren Tahtacılar için şehir merkezinde iş dolayısıyla yaşama zorunlulukları bölgeye erişimlerini zorlaştırmış ve pratiklerini sıklıkla yerine getiremez olmuşlardır. Tahtacılar yaşadıkları sorunları kendileri çözmeye çalışmış ve bu nedenle ilerleyen süreçte meydana gelebilecek problemler öngörülememiştir. Bu durum onların kültürel kimliklerinden uzaklaşarak yeni kimlikler edinmeleriyle sonuçlanmıştır. Hizmetlerden yeterince yararlanamamaları mekânsal dönüşümler ile sonuçlansa da bunun temel sebebi eğitim ve sağlık gibi hizmetlerin şehir merkezlerinde yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır. Tahtacılar açısından kültür ve kimliğin sürekliliğinin ve temsiliyeti için bir arada yaşama yani ortak mekân paylaşma, toplumsal ilişkilerin, dini pratiklerin, dayanışma ve paylaşılabilirliği açısından önemli bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Atalay, B. (2018). Bektaşilik ve Edebiyatı. İstanbul: Ötüken Neşriyat Yayınları.
- Bal, H. (1997). Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi. İstanbul: Ant Yayınları.
- Bayart, F. (1999). Kimlik Yanılsaması. İstanbul: Metis Yayınları.
- Birdoğan, N. (1995). "Tahtacıların Dünü" I. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı: Tahtacılar Sempozyumu Bildirileri. 26-27 Nisan 1993, Antalya, s. 9-30.
- Çakır, S. (2006). Toplumsal Bilimlerde Yeni Yöntem Anlayışı ve Temel Yaklaşımlar. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Çıblak, N. (2000). İçel Tahtacı Kültüründe Terim, Kavram ve Adlar Üzerine Bir Deneme. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Dalbay, R. S. (2018). "Kimlik" ve "Toplumsal Kimlik" Kavramı. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S:31, s.61-76.
- Dönmez, M, Balcı, S. ve Çelik, H. (2019). Alevilikte Musahiplik Erkanı ve Bu Erkanın Uygulamasındaki Yaş ile İlgili Genel Değerlendirmeler. Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7: 255-263.
- Eliade, M. (1990). Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Engin, İ. (1998). Tahtacılar, Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş. İstanbul: Ant Yayınları.
- Erden, A. (1995). Tahtacıların Günümüz Kültürel Yapılarından İzlenimler. I. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı: Tahtacılar, Sempozyum, 26-27 Nisan 1993, Antalya, s. 53-66.
- Erdoğan, K. (1993). Alevilik Bektaşilik. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Giddens, A. (2019). Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi. Sentez Yayıncılık.
- Goffman, E. (2018). Toplum İçinde Davranmak: Etkileşimlerin Sosyal Düzenine Dair Açıklamalar. Ankara: Heretik Basın Yayın.
- Günay, Ü. (1996). Din Sosyolojisi Dersleri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi.
- Günay, Ü. (2005). Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gündüzöz, G. (2015). Bektaşi Kültüründe Yemek Motifi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

- Irmak, Y. ve Hamarat, H. (2018). Bingöl Aleviliğinde Dedelik Musahiplik Düşkünlük ve Cem. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S:15, s. 211-232.
- Kıyak, A. (2017). Anadolu Aleviliğindeki “Düşkünlük” Cezasının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, S: 4: s. 2847-2864.
- Kolukırcık, S. (2010). Mekân, Kültür ve Kimlik: Isparta Tahtacılarında Mekânın Sosyal Anlamı. Zeitschrift für die Welt der Türken, Vol.2, No:2, s: 87-100.
- Mardin, Ş. (2017). Din ve İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Odyakmaz, A.N. (1988). Bektaşilik Mevlevilik Masonluk. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Punch. K.F. (2005). Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Sarısrı, S. (2012). İttihat ve Terakki Dönemi Tahtacı Araştırmaları: Niyazi Bey ve Adana Bölgesi Tahtacıları. Konya: Kömen Yayınları.
- Selçuk, A. (2008). Ağaçeri Türkmenleri: Tahtacılar. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Yetişen, R. (1986). Tahtacı Aşiretleri. İzmir: Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık Web Ofset Tesisleri.
- Yılmaz, A. (1948). Tahtacılar da Gelenekler. Ankara: Ulus Basımevi.
- Yörükkan, Y. Z. (2002). Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaynak Gösterimi

APA:

Şenyayla, G. (2020). Tahtacı Toplulukları Üzerine Bir Araştırma: Antalya İli Örneği. *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 1(1), 42-53.

MLA:

Şenyayla, Gamze. “Tahtacı Toplulukları Üzerine Bir Araştırma: Antalya İli Örneği.” *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, c. 1, s. 1, 2020, ss. 42-53.


Chicago:

Şenyayla, Gamze. “Tahtacı Toplulukları Üzerine Bir Araştırma: Antalya İli Örneği.” *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 1, s. 1 (2020): 42-53.


Sait Faik Abasıyanık'ın Seçilmiş Üç Öyküsünde Zaman, Mekân ve Ahlak

Time, Space, and Morality in Three Select Stories by Sait Faik Abasıyanık

Kıvılcım UZUN*

 0000-0003-4112-0095

Arda ARIKAN*

 0000-0002-2727-1084

Öz

Cumhuriyet Sonrası Dönemi değişen Türk Edebiyatı'nın en etkili isimlerinden biri olan Sait Faik Abasıyanık, yazdığı yarı gerçek yarı hayal öykülerinde her zaman bir erdem ve güzel ahlak arayışında olmuştur. Ahlaki açıdan didaktik olmayan ve çoğunlukla kesin bir son barındırmayan öykülerinde benimsediği ahlak anlayışı açıkça görünmektedir. Bu çalışma, Sait Faik'in seçilmiş öykülerini zaman ve mekân bağlamında inceleyerek, ortaya konulan ahlaki denklemleri çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Bu noktadan hareketle, Abasıyanık'ın rastgele seçilmiş üç öyküsü, yazarın ahlak algısını kavramak açısından incelenmiştir. Bu öykülerinde, Sait Faik'in kültürel, ticari ve toplumsal ahlak anlayışı ile bir hesaplaşma içerisine girdiği ve kurguladığı karakterler çerçevesinde bireylere ve topluma dayatılan ahlak anlayışını eleştirdiği açıkça görülebilir. Bu çalışmanın amacı da Sait Faik'in *İhtiyar Delikanlı*, *Beyaz Altın*, *Öyle Bir Hikâye* isimli üç öyküsünde eleştirilen kültürel, ticari ve toplumsal ahlakın, zaman ve mekân bağlamında bir incelemesini sunmaktır. Çalışmada zaman ve mekânın, özellikle de İstanbul'un, yazarın ahlak anlayışı ile olan ilişkisi irdelenirken zaman ve mekânın yazarın ahlak anlayışına doğrudan etki ettiği savı üzerinden hareket edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Sait Faik Abasıyanık, Ahlak, Zaman, Mekân

Abstract

One of the most influential Turkish literature authors after the post-republic period, Sait Faik Abasıyanık pursued virtue and morality in his literary work, although literary critics have not underlined this aspect of his work. In his non-didactic and open-ended stories, the perception of morality he adopted is quite evident. Analyzing Sait Faik's selected stories in the context of their temporal and spatial settings, this study aims to resolve the moral equation manifested. In this paper, three randomly selected short stories by Abasıyanık were studied to understand how he perceived morality and how the subject of morality is treated in his select short stories. His short stories *The Old Teenager*, *The White Gold*, and *Just a Story* were studied in terms of how the selected subject, morality, appears in these texts. While analyzing these stories, it is recognized that the author was affected from the space and time in and during which he lived and wrote in Istanbul.

Keywords: Literature, Sait Faik Abasıyanık, Morality, Spatiality, Temporality

*Öğr. Gör., Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi; Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. ✉ kivilcim.uzun@alanya.edu.tr

*Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

✉ ardaari@gmail.com

1 Giriş

Çağdaş Türk Edebiyatı'nın önde gelen isimlerinden biri olan Sait Faik Abasıyanık, 1906 yılında Sakarya'da dünyaya gelmiştir. Asıl adı Mehmet Sait olmasına rağmen daha sonra babasının adını kendi adına ekleyerek Sait Faik ismini almıştır. Aynı şekilde Sait Faik'in isteği üzerine aslen "Abasızoğulları" olan soyadlarını değiştiren aile, "Abasıyanık" soyadını da sonradan almıştır. Sait Faik, varlıklı bir ailede dünyaya gelmesine rağmen gösteriştense uzak bir hayat sürmüş, hayatını sıradan insanlarla, balıkçılarda ve meyhanelerde geçirmiştir. Gösteriştense uzak durmasına ve oldukça sade bir yaşantısı olmasına rağmen bugüne kadar hakkında çok şey söylenmiş; çok şey yazılıp çizilmiştir. Zaman zaman hakkında birçok dedikodu çıkmış ve hatta ahlaki açıdan da çokça eleştirilmiştir.

Yazarlık yaptığı 1950 yılları, şiirde İkinci Yenici akımının da etkisiyle, Türk Edebiyatı'nda dilin değişmeye başladığı yıllardır aynı zamanda. Sait Faik de öykülerinde bu değişime ayak uydurmuş ve öykülerinin birçoğunu yazım kurallarına dikkat etmeksizin sokakta konuşulan doğal, samimi bir tonla yazmış ve zaman zaman dönemin eleştirmenleri tarafından bu sebeple eleştirilmiştir. Öykülerinde olay örgüsünden çok durumlara odaklanmış, yorumlar ve psikolojik analizler yapmış ve bu yönüyle Çehov tarzı öykücü olarak adlandırılmıştır. Bu tarz öykülerde olduğu gibi, Sait Faik de öykülerinde hayat, insan, doğa gibi kavramları yorumlarken veya ahlaki çıkarımlar yaparken sert, kesin yargılardan kaçınmış, daha özgürlükçü bir tavır takınmıştır. Öykülerini yazarken, Maupassant tarzı olay öykülerde olduğu gibi okuyucuya kıssadan hisse çıkarmak gibi bir kaygı taşımamıştır ve bu nedenle de öykülerinin birçoğuna kesin bir son yazmak yerine uçlarını açık bırakmıştır. Biyografik unsurlara sıkça yer verdiği öykülerinde Sait Faik, insan, hayvan ve doğa sevgisini konu etmiş, sosyal sınıf farklılıklarına vurgu yapmış ve bu yönüyle de birçok eleştirmen tarafından Toplumcu Gerçekçi bir yazar olarak tanınmıştır.

Sait Faik hakkında Türkiye'de ve dünyada başta Türkçe, İngilizce ve Fransızca dilleri olmak üzere çeşitli dillerde yayınlanmış birçok akademik yayın bulunmaktadır. Kendisi zaman zaman Sabahattin Ali ile (Mutluay, 1978, s. 319) karşılaştırılmış ve belki de aynı dönemlerde yaşadıklarından isimleri genellikle yan yana yazılan bu iki yazarın benzerlikleri ve farklılıkları tartışılmıştır. Sait Faik, zaman zaman ise Ömer Seyfettin ile karşılaştırılmıştır ve dönemin iki farklı geleneğiyle, Çehov ve Maupassant tarzı öykü yazarı bu iki ismin arasındaki görüş ve düşünce farklılıkları ortaya konmuştur (İssı ve Seçilir, 2005, s. 38). Çığrı-Yıldırım (2015) ise Sait Faik'i, Türk Edebiyatı'nın bir diğer önemli ismi Oğuz Atay'la karşılaştırarak bu iki usta yazarın hikâye ve romanlarında modernleşmenin birey üstündeki etkilerini nasıl gözler önüne serdiğinden bahsetmiştir (s. 132). Öykülerinin içerdiği temaların yanı sıra Ergüzel ve Kirik (2012), Sait Faik'in öykülerindeki söz varlığı üzerine bir çalışma yapmış ve yazarın on bir kitabında yer alan sözcükleri inceleyerek, eserlerinin oldukça çeşitli Türkçe ve yabancı kelimeler içerdiğini gözler önüne sermişlerdir (s. 66). Sait Faik, öykülerini anlatırken zaman zaman bilinç akışı yöntemi kullanması ve olay örgüsünden çok psikolojik ve durum tahlilleri üzerinde durmasıyla Psikoloji biliminin de ilgisini çekmiştir. Sönmez vd. (2005), *Alemdağ'da Var Bir Yılan* öyküsünü psikodinamik bir açıdan ele alarak deneysel bir çalışma yürütmüş, Sait Faik öyküleri değerlendirilirken birey, toplum ve insan psikolojisinin yanı sıra başka birçok psikolojik dinamiğin de göz önünde bulundurulması gerektiğini sebepleriyle birlikte ortaya koymuşlardır (s. 258). Benzer şekilde Altınok (2018), Sait Faik ve eşya ilişkisini psikik gösterge değeri çerçevesinde ele alarak yazarın eşyayla ruhsal bir ilişki kurduğunu ileri sürer (s. 80).

Yaşarken ismi sık sık çeşitli dedikodularda geçen ve ahlaki açıdan dünyaya bir türlü kendini kabul ettiremeyen ve "Yazmasam deli olacaktım." (Abasıyanık, 2006, s. 771) diyecek kadar yazmayı seven ve bu edimi ruhsal sağaltım aracı olarak gören Sait Faik'in öykülerinin birçoğunda kendi hayatını, deneyimlerini ve gözlemlerini konu ettiği bilinmektedir. Yazarın dünya görüşünü, insana ve doğaya bakış açısını, ahlak anlayışını ve kendisi ve dünyasıyla ilgili daha birçok bilgiyi öykülerinde aramak yanlış olmaz. Her ne kadar öykülerindeki olaylar üzerine kesin yargılarda bulunmaktan, sert ve çizgileri net bir eleştiri sunmaktan kaçınsa da Sait Faik'in birçok öyküsünde insanlar ve olaylar, doğru-yanlış, iyi-kötü, erdem-kusur şeklinde zıt kutupların belirginleştiği bir kurguda

değerlendirilmektedir ki böylesi bir iki kutuplu yazın metinde beliren ahlaki anlayışa, diğer bir deyişle, Sait Faik'in zaman zaman eleştirdiği ve tartışmaya açtığı birey ve toplumun başat aktörler olduğu ahlaki çelişkilere götürür.

Mekân'ın Türk edebiyatında ve özellikle de düzyazımızda öncelenmesi çoğunlukla Batı edebiyatını örnek alan Tanzimat romanı ile başlar ve bir anlamda böylesi bir önceleme edebiyat ve kültürel üretimimize damga vurur. Akdeniz (2012), Tanzimat romanının mekân tasviriyiyle başlamasından ve mekân tasvirinin romanın ilerleyen kısımlarında rast gelinecek olay örgüsünü anlaşılır hale getireceğinden bahseder ve bundan hareketle halen de bu geleneğin kitle iletişim araçları ve dijital ortamlardaki üretimlerle diri tutulduğunun altını çizer. Yazar, ayrıca, mekân ve anlatı içeriği arasındaki bağı da bu çerçevede ortaya koyar:

Romanların mekân tasviriyiyle başlaması, bu mekânların bir çeşit fon, çerçeve, geçiş veya bağlantı elemanı gibi kullanılması sadece Tanzimat döneminde değil Cumhuriyet dönemi romanlarının bazısında da rastladığımız bir özelliktir. Türk filmlerinin çeşitli İstanbul manzaralarını içeren görüntülerle başlamasını bu geleneğin sinemadaki bir çeşit devamı olarak düşünmek de mümkündür (s. 10).

Mekân olgusunun Abasıyanık'ın öyküleri bağlamında incelenmesi aynı zamanda birey ve toplum ilişkisinin incelenmesidir ve böylesi bir çaba zaman ve mekânın yazınsal kişilere olan etkileri ele alınmadan gerçekleştirilemez çünkü hikâyelerinin arka planını oluşturan mekân ve öykülerin ele alındığı zaman dilimi de toplumsal açıdan önem teşkil eder. Zaman ve uzam ilişkisinin günlük hayatımızın akışı üzerine yansımaları Lefebvre (1992/2004) de şöyle ifade eder:

(...) Sosyal bilimlerde, zamanı çoğunlukla uzamsal bağlamı dışında çalışarak yaşanan zaman, ölçülen zaman, tarihi zaman, iş zamanı ve boş zaman, günlük zaman vb. olarak bölmeye devam etmekteyiz. Şimdi ise somut zamanın bir ritmi var ya da daha ziyade zamanın kendisi bir ritim – ve tüm ritimler zamanın uzam ile yani yerleşmiş bir zaman veya (...) zamansallaşmış bir uzam ile ilişkisini ima eder. (...) Bu onu bir zaman olmaktan, yani bir hareketin veya bir oluşumun yönü olmaktan alıkoymaz (s. 89).

Alelaide seçilmemiş, karakterlerin duyum ve edimleri ile sıkı sıkıya bağlı ve bu yönüyle de yazınsal kurgunun önemli yapı taşlarıdır bunlar. Öykülerini değerlendirirken zaman ve mekâna özellikle dikkat edilmesi gerekir çünkü Kurdakul'un (1992) deyişimiyle bunlar yalnızca öykülerinin süsü değil aynı zamanda verilmek istenen toplumsal olguyu kafamızda canlandırmamıza yardım eden unsurlardır (s. 60).

Bu çalışmanın amacı, Sait Faik'in *İhtiyar Delikanlı*, *Beyaz Altın*, *Öyle Bir Hikâye* isimli üç öyküsünde eleştirilen kültürel, ticari ve toplumsal ahlakın, zaman ve mekân bağlamında bir incelemesini sunmaktır. Bunu yaparken öncelikle ahlak ve kültür gibi tartışmalı ancak önemli kavramların üzerinde durulacak daha sonra ise seçilmiş öyküler kültürel, toplumsal, sınıfsal ve psikolojik etmenler göz önüne alınarak açıklanacaktır. Çalışmada zaman ve mekânın yazarın ahlak anlayışı ile olan ilişkisi irdelenirken zaman ve mekânın yazarın ahlak anlayışına doğrudan etki ettiği savı üzerinden hareket edilecektir.

2 İnceleme ve Tartışma

Sait Faik'in öykülerinde ortaya konan ahlak anlayışına başlamadan her yönüyle tartışmalı bir kavram olan ahlak kavramının netleştirilmesi önemlidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ahlak sözcüğünü "İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünü" olarak tanımlar. Ahlak, en geniş anlamıyla, bir bağlam içerisinde doğru ve yanlış hareket etme biçimleri ile veya diğer bir deyişle neyin iyi neyin kötü olduğu sorusuyla ilgilidir.

İnsan, düşünme yeteneğine sahip olduğundan beri ahlak kavramıyla ilgilenmiş ve yaşadığı toplumsal hayatta hangi davranış veya düşüncenin doğru olup olmadığını sorgulamıştır. Her insanın farklı bir yaşama biçimi, hayat algısı ve görüşü olduğuna göre ahlak anlayışı da kişiden kişiye, toplumdan

topluma değişmekte olduğundan, evrensel bir ahlakın var olup olmadığı sorusu birçok düşünürün kafasını meşgul etmiş ve tartışmalara yol açmıştır. Ahlak anlayışı durağan bir kavram değildir; birey ve toplum ilerledikçe ahlak anlayışı da değişmektedir ve bu yönüyle dinamik bir kavramdır. Yaşadığı dönemde hayat tarzı olarak ait olduğu sınıftan farklı yaşamayı, daha yüce bir özgürlük anlayışı benimsemiş olması, içinde yaşadığı toplumda daima yakınlaştığı iyi kalpli sıradan insanların, balıkçıların, köylülerin, çöpçülerin yanı sıra hilekarların, kalpazanların ve türlü türlü dolandırıcının da varlığını gözlemlemesi Sait Faik'in de ahlak anlayışında değişmelere yol açmıştır: “şartlar onu hayatın ve insanın saçmalığına, hedefsiz abesliğine değil, paylaşılmış sevgi ile birleşen yeni bir özgür ahlak anlayışına götürdü” (Alangu, 1968, s. 118).

Öykülerinde olaylardan çok kişilere yönelen Sait Faik her ne kadar kesin ahlaki yargılardan, yasaklayıcı veya kısıtlayıcı eleştirilerden kaçınsa da Çelikkın'ın (2018) deyişiyle: “Sait Faik bir ahlakçı değildir ama öykülerinde; ahlaki erozyona, yozlaşan değerlere ve birtakım değerlerin yitip gitmesine karşı çıkar” (parag.16). Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Sait Faik daima iyinin, doğrunun, erdemın arandığı bir yolda kendine “özgür bir ahlak anlayışı” benimseyerek devam etmiş ve bu anlayışın karşısında duran kültürel, ticari ve toplumsal ahlak anlayışlarını öykülerinde eleştirmiştir. Sait Faik öykülerinde gözlemleyebildiğimiz değişen insan ve ahlak kavramı Güngör'e göre (2018), öykülerin yazıldığı dönemin politik çerçevesinde hızla gelişen kapitalizmin insan ve doğa üzerindeki yıkıcı etkisi sonucu, yazarın doğala olan sevgisinin ve onun değişimini engellemek amacıyla koruma çabasının bir sonucudur (s. 25).

2.1 İhtiyar Talebe

Bu bağlamda ele alacağımız ilk öykü olan *İhtiyar Talebe* isimli öyküde Sait Faik'in kendisi olduğunu tahmin ettiğimiz anlatıcının Fransa'da eğitim gördüğü yıllarda çok kültürlü arkadaş grubu içerisinde kimsenin yaşını bilmediği Pavel Stefanoviç isimli Sırp bir felsefe öğrencisinin başından geçenler anlatılır. Sait Faik'in kendisi de 1931-1935 yılları arasında Fransa'nın Grenoble kentinde eğitim görürken yaptığı gözlemler ve farklı kültürlere dair izlenimlerini birçok öyküsünde olduğu gibi bu öyküde de görmekteyiz.

İhtiyar Talebe isimli öyküde, Sait Faik'in çoğunluğu Batılı milletlerin kültürel değerleri hakkındaki yer yer klişeye düşen fikirlerini öğreniyoruz. Yazarın diğer uluslara ve kültürlerine karşı fikirleri şöyle sıralanabilir: “...kadından ziyade oyuncuğa, oyuncaktan çok kadına benzeyen...” şeklinde tanımladığı Fransız kadınları (Abasıyanık, 2012c, s.106), kendisine Macar diyen ancak anlatıcının Çingene olduğunu ileri sürdüğü ve “Avrupalı çingenenin tadı...bir çikolata tadındadır” (s. 106), dediği Macar sevgilisi, “şehvetsiz, ihtirassız, yine de masum ve çocuk hisleriyle doluydu bu müzik” (s. 109) şeklinde tasvir ettiği İsveçlilere ait vals, nazik ve aceleci olarak tanımlanan Fransızlar, iriyarı olarak tabir edilen Almanlar, temkinli olduğu söylenen Japonlar ve son olarak ihtiyar talebe diye seslenen Pavel ile dalga geçen, hastalanmasına sebep olan alaycı, umursamaz ve kaba oldukları ima edilen Amerikalı iki hemşire ve erkek arkadaşları. Bu ve benzeri betimlemelerin ırkçı ya da alaycı olmadığı, hakaret amacı taşımadığı ve daha da önemlisi müşfik bir kalbin yorumları olduğu ortadır.

Müşfik kalbine rağmen Abasıyanık'ın kadınları, erkekleri olduğundan daha da sert bir üslupla ve kısmen de acımasızca betimlediğine şahit olabiliriz. Anlatıcı bir gün bir arkadaş toplantısında fazlasıyla içki içtikten sonra ihtiyar talebe diye çağırılan Pavel'in yanında oldukça çirkin bir kadın görür. Bu noktada kadının çirkinliği öyle sıra dışı bir şekilde anlatılır ki okuyucu olarak bu kadının gerçek mi yoksa sarhoşluğun neticesinde görülen bir hayal mi olduğu konusunda tereddüt yaşarız. Daha sonra ihtiyar talebe de aynı kadından bahseder ancak bu kadın çelişkilerle dolu bir kadındır. “Bu kadın çirkin ve güzel değildi. Bu kadın yaşar veya ölü değildi” (Abasıyanık, 2012c, s. 108) der anlatıcı kadın için. Benzer şekilde Pavel, ‘sevgilim’ dediği bu kadından bahsederken birçok çelişkili betimleme yapar: “Bu bazan genç, güzel, bazan insanı ürkütecek, iğrendirecek kadar çirkin kadın” (Abasıyanık, 2012c, s.112), “Yaşı daima yirmi ile kırk beş arası. Nadiren çok ihtiyar. Çirkinlik, güzellik, fakirlik, zenginlik, terbiyelilik, terbiyesizlik bu kadında” (Abasıyanık, 2012c, s.113). Tüm bu çelişkiler, tıpkı öyküdeki karakterlerden bazıları gibi okuyucuyu da kadının gerçekliği veya varlığıyla

ilgili şüpheye düşürür. Tıpkı Pavel'in çok sevdiği Mösyö D. olarak anılan ve Sırpça bilen uzun boylu, kambur Türk genci gibi biz de "Hakikatta böyle bir kadın mevcut değildir. Fakat bunu kestirmeden hayır da diyemiyoruz" (Abasıyanık, 2012c, s.116).

Öykünün ilerleyen kısımlarında ise gizem çözülüyor ve öğreniyoruz ki "birbirine ayırt edilemez derecede benzeyen" ve dolayısıyla ikiz veya kız kardeş olduğunu düşündüğümüz iki Amerikalı hemşire Pavel'in güzel kadınlara karşı olan zaafından yararlanarak onunla alay ediyorlardır. Bir gün güzel olan diğer gün ise yakalandığı cilt hastalığı sebebiyle güzelliği gölgelenmiş olan diğer kız kardeş Pavel ile buluşmaya giderek aklının karışmasına sebep oluyordur. Bu iki kız kardeş üzerinden yaratılan güzel-çirkin, genç-yaşlı, terbiyeli-terbiyesiz zıtlıkları ve Pavel'in güzel kadınlara karşı çaresizliği sonucu ortaya çıkan çelişkileri aslında kendisinin ve aslında yazarın medeniyet algısı üzerindeki çelişkilerini de ortaya koyar. Bu öykü, "evrensel olduğu dayatılan" (Laçiner, 2001, s.179), medeni olarak pazarlanan ancak yakından bakıldığında hiç de öyle olmayan Batı kültürünün ve ahlakının bir eleştirisidir aynı zamanda. Tıpkı "ruh, şekil, fizik ve ahlak değiştiren sevgili" (Abasıyanık, 2012c, s. 116) gibi medeni sayılan ülkeler de değişken yüzleri ve ahlak anlayışlarıyla karşımıza çıkar bu öyküde. İki kız kardeşi tasvir ederken söylenen: "O yalnız yüzünü değil içini boyayan bir kadındı" (Abasıyanık, 2012c, s.121) cümlesinde yazar aynı zamanda, bu ülkelerin kendilerini medeni göstermek adına hem dışarıya hem içeriye yaptıkları gerçek olmayan ve yalnızca olumsuzlukları gizleyen makyajı da eleştirmektedir.

Mösyö D., Pavel'in deli olduğuna ve hayal gördüğüne inanmaz; onun için "Çoğumuz gibi hastadır" (Abasıyanık, 2012c, s. 116) der ve kafasında yarattığı kadının gerçek olmadığını, soyut bir mefhum olduğundan bahseder. Bu imgelem üzerinden yazar, kendi deneyim, gözlem ve izlenimlerinden yola çıkarak ülkemizde sıkça övülen, hatta öykünülen Batı ahlakının gerçekliğini sorgular ve tüm olumlu nitelere karşın medeniyetin yalnızca "mücerret" yani soyut bir hayal ve kavram olduğunun altını çizer. Öyküde, Pavel de tıpkı tüm diğer insanlar gibi medeniyet denilen bu hayali kavram tarafından hasta edilmiş durumdadır.

Medeniyet kavramı üzerinden ahlak eleştirisi, Pavel'in babasının Mösyö D.'nin yanına gelmesiyle iyice görünür kılınır. Pavel, mezun olduktan sonra kendisiyle buluşmak isteyen sözde sevgilisinin bahsettiği buluşma yerinde yağmurun altında beklerken, iki alaycı Amerikalı kızın yanlarında bir erkekle birlikte gülerken yanından geçip gittiği görülür. Yağmurun altında saatlerce bekledikten sonra hastanelik olan Pavel'in babası ziyaretine gelir ve bu buluşmayla Pavel'in geçmişi ve hikâyesi aydınlığa kavuşur. Babasının anlattığına göre, Pavel önce 1. Dünya Savaşı'nda Avusturya'da orduya zabıt olarak katıldıktan sonra savaşın dehşeti yüzünden kötü zamanlar geçirir. O dönemlerden bahsederken babası, dönemin teknolojik gelişmeleri arasında sayılan bazı unsurları şöyle tasvir eder: "Sonra mekanizmalar işlemeye başlar, dişler gıcırdaşmış. Arkada otomobil gürültüleri, inilti, kılıç şakırtısı, gür emirler" (Abasıyanık, 2012c, s.130). Savaşın gürültüsü ve korkusu sonrası Pavel'in tek tesellisi sarışın, mavi gözlü bir İtalyan kızdır ve bu sebeple sarışın, mavi gözlü güzel kızlara karşı bir zaaf geliştirmiştir. Öykü boyunca altı çizilen ve Türkler tarafından sıklıkla yabancı ülkelere, diğer bir deyişle Batı'ya atfedilen "sarışın, mavi gözlü" kadın kavramı ve Pavel'in bu kadınlara zaafı, Batı ahlakına sempati duyan, yücelten ancak sonunda hayal kırıklığına uğrayan insanlar çerçevesinde değerlendirildiğinde ayrıca önem kazanır. Ancak unutulmamalıdır ki anlatıcı her ne kadar sarışın ve mavi gözlü yabancı kızlardan dem vursun, gerçeği çok başkadır: "Fakat ellerim kara kızın ellerinde, sağ dizi sol dizimde, kanı kanımdaydı" (Abasıyanık, 2012c, s. 106). Bu gerçek, yazarın içinde yetiştirdiği coğrafyasının bir ürünü, İstanbul'un kendisine verdiği binlercesi arasında yalnızca biri, ama o anda belki de en önemlisiydi çünkü İstanbul'u sahiplenen, onunla hemhal olan anlatıcı bu öyküde yabancı bir diyarda *öteki* olmuştur.

Pavel'in öyküsünü anlattıktan sonra göz yaşlarını tutamayan babası, "Harbe, sipere, kurşuna, gürültüye...kamyonlara ve gazlara ve otomobillere, bir nevi medeniyete Sırpça ağız dolusu" (s. 130) küfürler eder ve bu satırlarda yazar, kendini medeni sayan, teknolojik gelişmeleri övünen Batı kültürünün, savaşlardan, yıkımdan, huzursuzluktan ibaret olduğunu bir kez daha okuyucuya aktarır. Ona göre, Batı ahlakı tıpkı öyküdeki iki kız kardeş gibi zıtlıklar barındıran, mükemmelliği tamamen

hayalden ibaret olan ve insanları hasta edecek seviyede çelişkiler barındırır. Yazara göre, insanlığa babasının Pavel için dilediğine benzer bir köy lazımdır: "Pavel'e bir köy... Otomobilsiz, sessiz, sakin yollarında dereler akan bir köy ve küçük bir Sırp kızı (...) bir küçük köylü Sırp kızı... Uzun saçlı, mavi gözlü, sapsarı" (Abasıyanık, 2012c, s. 131). Bu öyküde Sait Faik, medeniyet kavramı üzerinden Batılı ülkelerin ahlaki çelişkilerini iki Amerikalı hemşire üzerinden eleştirmektedir. Üstelik öykünün sonunda altı çizilen sarı saç, mavi göz betimlemeleri tam da Anadolu'da Batı rüyasını anlatan, Batı'nın siyahilere ve üçüncü dünya ülkelerine karşı ön plana çıkarıp övündüğü ve Batı kültürüyle özdeşleşmiş betimlemelerdir.

2.2 Beyaz Altın

Kültür ve ahlakını eleştirerek Batı rüyasını tersine çevirdiği öyküden sonra, Sait Faik'in eleştiri oklarının bir sonraki hedefi, *Beyaz Altın* isimli öyküde gözler önüne serdiği ve bu kez kendi ülkesindeki dolandırıcıların üzerinden eleştirdiği ticari ahlaksızlıktır. 1939'da basılan *Sarnıç* isimli öykü kitabının en uzun öyküsü olan *Beyaz Altın*, daha çok olay örgüsüne odaklanmasıyla ve doğrudan verdiği mesajıyla yazarın diğer öykülerinden farklıdır. Öyküde, Umumi Harbiye yani 1. Dünya Savaşı yıllarında hile yaparak zengin olan bir tüccarın öyküsü anlatılmaktadır. Zengin bir tüccar olan Eskicizade, hikâyenin baş kahramanı ve onun katipliğini yani bir nevi muhasebeciliğini yapan anlatıcı ise hikâyenin ikinci önemli kişisi olarak karşımıza çıkar. Anlatıcı, yani kâtip, Eskicizade'yle yakın bir ilişki içerisinde; çünkü kendisi dönemin ortalama insanını temsilen isyan etmeyen, sesini çıkaracak gücü kendinde bulamayan (Abasıyanık, 2012b, s. 20) bir karakterdir ve dört çuval un, dört okka şeker bir de ara sıra Eskicizade tarafından ısmarlanan yemekler karşılığında bu ahlaksız adamla ilişkisini sürdürmektedir. Karataş'a göre (2005), kâtipin Eskicizadeyi mezarlık dolayısıyla hatırlaması ve halkın dolandırıldığı, her türlü hile ve yalanın döndüğü, diğer tüccarların iflası üzerine kurulmuş olan Eskicizade'nin yazıhanesinin tam mezarlığın karşısında olması bir tesadüf değildir: "Sait Faik, kahramanını içine yerleştirdiği mekânı, bilerek iki zıt unsurdan kurmuştur: 'Birisini batırmak yahut da kafese koymak' sûretiyle palazlanan bir ticarethane ve hemen karşısında ... bir mezarlık. Mekânın bu derece canlı ve manidar sergilenişi, hayat ve ölüm zıtlığını güçlü bir biçimde hissettirir (s. 229)". Dönem olarak 1. Dünya Savaşı esnasında, vesika ile ekmeklerin dağıtıldığı, açlıkla mücadele eden insanların yaşadığı ve sokaklarında aç köpeklerin gezdiği küçük bir İstanbul kasabası (Abasıyanık, 2012b, s.20) resmedilir. Sıradan vatandaşların sürekli savaştan bahsetmeleri ve zafer nidaları atmaları anlatıcılığı sık sık şaşırtır.

Aç insanların vatan aşkıyla yanmak yerine doyuramadıkları çocuklarından ve akıbeti belli olmayan tarlalarından bahsetmeleri gerektiğini düşünür. Yine bir gün Eskicizade'nin ardiyesinde satılan malların muhasebesini tutarken, bu zengin tüccarın tartıcı Ali ile birlikte kantarda hile yaptıklarını fark eder. Eskicizade, bu durumdan utanmak bir yana dursun, hileyle ortaya çıkan bu artık buğdaya pişkince isim takarak, "ardiye mahsulü" demekte ve onu "ardiyenin doğurduğu evlat" (Abasıyanık, 2012b, s. 26) olarak tanımlamaktadır. Hileyi fark eden kâtip, bir süre suçluluk duygusu ve vicdan azabıyla Eskicizade ile görüşme de sonrasında İstanbul'da karşılaşılır: "Yumuşadı. Biraz sonra ben ondan daha yumuşaktım" (Abasıyanık, 2012b, s. 27). Bu cümle, Eskicizade'nin yaptığı hileyi gördükten sonra kalkıp İstanbul'a gidecek kadar vicdanı sızlayan kâtipin iradesizliği ve güçsüzlüğünü vurgulaması açısından önemlidir (Karataş, 2005, s. 232). Her ne kadar kâtip, belki güçsüzlüğünden belki de pasifliğinden, bu ahlaksız tüccara hak ettiği şekilde davranamasa da insan tarafından önemsenmeyen doğa, yine insana olan üstünlüğünü gösterir ve Eskicizade'nin yaptığı hileye karşı herkesten daha net bir duruş sergiler: "Arabanın içinde bize dişleri gıcırdayan ağaçları, köpekleri, tekerleklerin altındaki kumları küçümseyerek evimize döndük" (Abasıyanık, 2012b, s. 25). Bu esnada İstanbul, anlatıcı tarafından şöyle tasvir edilir: "İstanbul bir alemdi. Burada aç köpekler insanlaşmıştı. Bin bir Eskicizade'nin yanında bin bir şeriki cürüm yaşıyordu" (Abasıyanık, 2012b, s. 26). Bu satırlarla, şehirde bolca bulunan, Eskicizade gibi hilekarların yoksul halkı nasıl da dolandırdıklarından dem vurulmaktadır: "Fırınların önündeki insanlar, otomobildeki toklara, bizim, kasabada Eskicizade'ye baktığımız gibi bakıyorlardı" (Abasıyanık, 2012b, s. 26). Bu satırlarla, anlatıcı vatan aşkını dilinden düşürmeyen yoksul fakat onurlu halka karşın, tek derdi para olan ve bu yolda

tüm erdemlerden sıyrılmış, savaş esnasında ülkesinin, halkının durumuna rağmen gözünü para hırsı bürümüş tüccarların nasıl zengin olduklarını ve ticari ahlakını gözler önüne sermektedir.

Hikâyenin sonlarında ise “ardiye mahsulü” dediği, hile sonucu kazandığı paralarla dişlerine platin taktıran Eskicizade, herkese dişlerini beyaz altından yaptırdığını anlatarak övünür. Yazarın ise bu hilekâr tüccara ve onun nezdindeki halk düşmanlarına biçtiği son ise yapılan haksızlıkların karşılıksız kalmayacağını altını çizmektedir. Öldükten sonra, mezarlıktaki bir kazı esnasında cesedine ulaşamayan Eskicizade’nin durumunu araştıran polisler herhangi bir delil elde edememiş ancak sonrasında bu tüccarın dolandırdığı köylülerin çocuklarından biri durumu açığa kavuşturmuştur. Eskicizade’nin bedeni, dişlerini çalmak için mezarından çıkarılmış ve daha sonra Sakarya sularının dibine atılmıştır: “Ardiye mahsulünün karşılığı olan beyaz altınları, ölünün ağzından sökenler İstanbul’a koştular. Bu parayı meyhanecilere ve kart fahişelere dağıttılar” (Abasıyanık, 2012b, s. 29). Öldükten sonra bile Eskicizade makus talihinden kurtulamamış, kendi halkını dolandırarak zengin olan bu tüccarın sonu, kendine yakışır biçimde onursuzca olmuştur.

Bu hikâyede eleştirilen halk düşmanlığı ve ticari ahlaksızlık, beyaz altın simgesiyle de birkaç kez vurgulanmıştır. Buğdayın, ekmeğin neredeyse hayati önem taşıdığı, altın kadar değerli olduğu savaş zamanlarında öyküye ismini veren beyaz altın öyküde birkaç şeye tekabül etmektedir. Öykünün başlığı, hem Eskicizade’nin hile yaparak kazandığı ve öykü sonunda layığını bulmasına yarayan ardiye mahsulüyle yaptırdığı dişlerine öte taraftan dönemin koşulları içerisinde altın kadar değerli olan buğdaya da bir gönderme yapmaktadır. Öykünün odak noktası her ne kadar halkın gözünden ticari ahlak eleştirisi olsa da öykü de bu durum doğrudan sınıfsal bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaz çünkü Kurdakul’un (1992) da altını çizdiği gibi Sait Faik’in amacı doğrudan bir sınıf eleştirisi yapmak değil; “sermayenin değiştirdiği insana ilişkin durumları vermektir” (s.61). Sait Faik, bu öyküsüyle savaş döneminde zor zamanlar geçiren halkın kabaran milliyetçi duygularına karşın, kendi halkını dolandırmaktan geri durmayan, koşulların zorluğunu kendi çıkarları için kullanarak kısa yoldan zengin olan insanların oluşturduğu bir şehri tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermiştir.

2.3 Öyle Bir Hikâye

İlk dönem yazdığı öykülerinde kültürel ve ticari ahlak gibi bütün insanlığı veya toplumu ilgilendiren olayları konu eden Sait Faik, ölümüne oldukça yakın yıllarda yayınladığı son dönem hikâyelerinde ise toplumun geniş kesimini ilgilendiren sorunlardan uzaklaşıp kendi iç dünyasına dönmüştür. 1954’te yayımlanmış *Alemdağ’da Var Bir Yılan* isimli kitabının ilk öyküsü olan *Öyle Bir Hikâye’de*, öykü küçük ve kapalı bir mekândan başlar: Sinema: “Sinemadan çıktığım zaman yağmur yine başlamıştı. Ne yapacağım? Küfrettim. Ana avrat küfrettim. Canım bir yürümek istiyordu ki...” (Abasıyanık, 2012a, s. 1). Bu açılışı takiben İstanbul semtleri ve varlıkları ile dökülür satırlara. Neler yoktur ki? Nerelerden bahsedilmez ki? Atikali, Şişli, Bomonti, İstanbul adaları, Fatih Camii, Taksim, Zeyrek, Vefa, Atatürk Bulvarı, Atatürk Köprüsü, Haliç, Azapkapı, Unkapanı, Fatih Parkı ve Bomonti. İstanbul’la dolu dolu olan bu öyküde, Zeyrek’teki setlerin üzerine oturduktan sonra, zaman içinde geriye döner anlatıcı ve Bursa’yı anımsayarak şöyle yazar: “Ömrümde bir kere esrar çekmişim Bursa’da. Yeşil Cami’nin avlusundaki sedde oturmuş Nilüfer Ovası’na şiir düzerken ne taraftan ineceğimi şaşırılmışım” (s. 7). Yalnızca Zeyrek’teki setlerin anlatıcısı bu denli etkileyerek onu bir başka şehre, Bursa’ya, götürdüğünü söylemek eksik kalır. Anlatıcının ruh hali, esrarın muhtemel tesiri gibi, efsunlayıcı, zamanı, mekânı unutturucudur çünkü yukarıda belirtilen şaşkınlığı takiben anlatıcı Bursa’daki anısını şöyle yazar:

Adamın biri geçerken çağırıp, ne taraftan ineceğim ağabey, diye sorunca adamcağız gözümün içine korkuyla bakmış, sonra gülümseyerek elimden tutup indirmişti. Gözlerini lise kasketinin şemsiperine dikip:

- *Yapma bir daha delikanlı, demişti. İnmesi kolay. Biri gelir indirir. Ama bir de çıkmasını şaşırırsan iflah olmazsın, demişti. (s. 7)*

Hem İstanbul ve hem de Bursa'daki zamanı ve mekânı unutturucu, büyüleyici anısını anımsayan ve bunları kâğıda döken bir yazar ile ilgili değildir bu öykü. Öyküde, Sait Faik'in can dostum dediği Panco ile ilk kez karşılaşırız. Bu öykü, içerdiği biyografik unsurlar sonucu, Sait Faik'in kendisi olduğuna emin olduğumuz anlatıcının, Panco'nun evine yaptığı bir yürüyüşü kapsamaktadır. Bu yürüyüş hem eylemin kendisi ve hem de mekân açısından önemlidir çünkü aslında anlatıcının kendi iç dünyasına yaptığı yolculuğu da simgelemektedir ki diğer bir deyişle bu öykü bir kendine dönüş ya da içe bakış öyküsüdür.

Sait Faik'in oldukça gerçekçi olan diğer öykülerinden farklı olarak, bu öyküsünde doğaüstü unsurlara rastlarız. Ana ve geniş mekân olarak İstanbul'da geçen öyküde İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan değişimlerin izlerini de görebiliriz çünkü Huvaj Sevim'in (2018) Cantek'ten (2008) aktardığı gibi İkinci Dünya Savaşının sonrasında İstanbul bir anlamda maddi ve manevi çöküşün, en azından geriye gidışin etkisini yaşamakta ve yaşatmakta olan bir şehirdir:

Hürriyet karikatüristlerinden biri olan Sururi "İkinci Dünya Harbinin Bıraktıkları" başlığını kullanarak altı madde sıralamıştır: Gecekondu, Hacıağa, Kara Borsa, Tramvay Sefası, Hava Parası, Dolmuş. Özetlemek gerekirse; gecekondulaşma köyden kente göçü, Hacıağalık, açlık ve yoksulluğun yaşandığı bir dönemde eğlence yerlerinde sık sık boy göstermesiyle dikkat çeken toprak zenginlerini, Kara Borsa kaynak kıtlığının ve yoksulluğun fırsatçılığa dönüştüğü bir alanı ifade etmektedir. Hava parası ise gecekondulaşma sürecindeki fırsatçılıkları işaret etmekte, Tramvay Sefası ifadesi iç göçle birlikte değişen kentin gündelik yaşamında, en yaygın toplu taşıma aracı olan tramvaylarda özellikle kadınlara yönelik cinsel tacizlerin artışı ifade etmektedir. Kırsal kesimin kente göçüyle artmakta olan kent nüfusunun ulaşım sorununa bir çözüm olarak gelişen Dolmuş sistemi ise, tek kişinin yolculuk ettiği taksiye tercih edilmesiyle ekonomik gerilemeye bir işaret olarak gösterilmektedir (Cantek, 2008, s. 241-250). Bu ve benzeri örnekler dönemin sosyo-kültürel yaşamına ilişkin fikir verici niteliktedir (s. 68).

Genel anlamda yalnız bir insan olarak karşımıza çıkan anlatıcı, Panco'nun evine yaptığı bu yürüyüşte başkalarına rastlamaktadır. İlk tanıştığı kişi sevdiği kadını öldürdüğünü söyleyen Hidayet'tir ve bir noktada anlatıcı bu kişiyi cebinde saklar. Bu gerçeküstü tasvir, hikâyenin ilerleyen zamanlarında önem kazanacaktır. Hidayet'in öyküsünün yarısını dinleyen anlatıcı, geri kalanını dinlemek istemez; ancak Hidayet ondan hikâyesini Panco'ya aktarmasını ister: "Ama anlat beni Panco'ya e mi?" (Abasıyanık, 2012a, s.3). Karşılaştığı diğer insanlar da benzer şekilde öykülerini Panco'ya anlatmasını isterler. O anda okuyucu olarak aklımızda birkaç soru belirir. Anlatıcının sokakta, parkta, köprüde alelade karşılaştığı bu insanlar kimdir ve Panco'yu nereden tanımaktadırlar?

Hikâyenin ilk yarısında Panco'dan üçüncü tekil şahıs gibi bahseden yazar, bir süre sonra şu satırlarla Panco'ya doğrudan seslenmeye başlar: "Fatih Parkı'nın kenarından yürüyorum, Panco." (Abasıyanık, 2012a, s.5). Bu noktada okuyucu Panco'nun yerine konur (Kurt, 2011, 1470) ve anlarız ki öykü aslında Panco için yazılmıştır. Bu yürüyüş ve karşılaştığı her insan, anlatıcı için Panco'ya anlatılacak öykülerden başka bir şey değildir. Yürüyüşü esnasında polislerle karşılaşan anlatıcı onlara yazar olduğunu söylemek istemez ve katiplik yaptığını söyler (Abasıyanık, 2012a, s.5). Polislere söylediği bu yalan, asıl mesleğini saklaması, Gemili (2018) tarafından şöyle izah edilir: "Çünkü hikâye yazarlığı işinin ailesi, çevresi ve yaşadığı dönemin insanları gözünde bir değeri yoktur. Yazar, kendini 'işe yaramaz' ve 'yetersiz' hisseder. Ve muharrir, toplumun onda yaşattığı bu suçluluk duygularının altında ezilir" (s. 196). Gerçekten de hikâye boyunca, kendi ahlaki ve toplumsal ahlak anlayışı arasında sıkışmış anlatıcının bu yalanının altında yatan sebep henüz toplumsal beklentilerle iç hesaplaşmasını tamamlayamamış olmasıdır. Bu yürüyüş, bu içsel yolculuk toplumsal ahlakla hesaplaşmasının belki de başlangıcıdır.

Cebinde, kalem ve kâğıda ek olarak Panco'nun vesikalık fotoğrafını taşıdığını da yine polislerin yaptığı çevirme esnasında öğreniriz. Tüm bunlardan çıkaracağımız tek kesin sonuca göre Panco yazarın hayatındaki en önemli insanlardan biridir. Kendini tanımlarken "Panco'nun arkadaşı! Faik

Bey'in oğlu!" (Abasıyanık, 2012a, s. 7) diyen anlatıcı ahlaki bir ikilem içerisindedir. Bir yandan birçok anlam yüklediği, evine yürümekten kendini alamadığı ancak evinin önünde dahi kendisine seslenemediği Panco'nun temsil ettiği bir ahlak anlayışı, öteki taraftan babası Faik Bey üzerinden temsil edilen toplumsal ahlak anlayışı arasında bocalamakta ve aslında kendini aramaktadır. Öykü ilerlerken anlatıcı Faik Bey'in oğlu olduğunu unuttur ve kendini "...ben Panco'nun arkadaşı, başka hiçbir şey değil..." (Abasıyanık, 2012a, s. 8) şeklinde tanımlar ancak Fethi Naci'ye göre (2008) henüz bunu kimseye söylemeye cesareti yoktur: "Ne de olsa Faik Bey'in oğlu; ancak içinden haykırabiliyor henüz" (s. 63). Yine aynı satırlarda, kendini Panco'nun arkadaşı olarak nitelendirmeyi sonunda başardığı noktada, bir sokak köpeğinin yanına oturur ve hikâyenin belki de en çarpıcı satırlarını yazarak hayalindeki dünyadan ve ahlak anlayışından bahseder:

Günün birinde dostluklardan, insanlardan ve hayvanlardan ve ağaçlardan ve kuşlardan ve çimenlerden yapılmış vazife hissiyle çarpan yüreklerle dolu bir alemde yaşayacağımızı düşleyelim. Bir ahlakımız olacak ki daha hiçbir kitap yazmadı. Bir ahlakımız, bugün yaptıklarımıza, yapacaklarımıza, düşündüklerimize, düşüneceklerimize hayretler içinde bakan bir ahlakımız. O zaman seninle daha uzun dostluklar ederiz patlak göz. O zaman hiç merak etme. Dostum Panco da bana hak verecektir. Kilise ahlakından söz açmayacak. Dostluğun olağanüstü güzelliğini çocuklarına anlatacaktır" (s. 8-9).

Bu hayal aslında, anlatıcının yani Sait Faik'in ütopyasıdır. Bu ütöpik dünya, sevgi ve dostluk üzerine kurulmuş; insanın insana, insanın doğaya ve en önemlisi de insanın kendine yabancılaşmadığı bir dünyayı yansıtmaktadır. Zihninde yarattığı bu ütopyada, anlatıcının kurguladığı ahlak anlayışı ve onu bu ütöpik hayale götüren sebepler dönemin politik gelişmeleriyle doğrudan bağlantılıdır (Güngör, 2018, s. 26). Bu öykünün yazıldığı dönem olan İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem birey ve toplum üzerinde yıkıcı etkilere sahiptir ve insanlık kendine olduğu kadar, doğaya ve topluma da yabancılaşmıştır. Böyle bir süreçte, Sait Faik'in hayalini kurduğu ahlak anlayışı "...yeni bir sosyolojik yapının neticesi olarak, yani insan sevgisinin egemenleştiği bir döneme uygun ahlak anlayışı olarak görebiliriz" (Güngör, 2018, s.22). Bu konuşmayı bir sokak köpeğiyle yapan anlatıcının yalnızlığının altı bir kez daha çizilmektedir; anlatıcı hayallerini anlatabileceği herhangi bir eşe, dosta, yoldaşa sahip değildir veya doğadan başka hiçbir şeyin, hiç kimsenin onu anlamayacağından endişe etmektedir.

Öykünün sonunda nihayet varmak istediği yere, Panco'nun evine gelen anlatıcı kalbi kırık bir edayla Panco'nun evinin önüne oturur ve aklında ona anlatmak için tuttuğu tüm öyküleri bir bir anlatır. Ancak Panco uyuyordur ve anlatıcı uğruna onca yolu yürüdüğü dostuna seslenmeyi tercih etmez: "Ama artık benim sana kadar yetiştirecek ne sesim ne halim kalmıştı" (s. 11). Hikâyenin sonunda evine dönmek üzere yola çıkan anlatıcı okuyucuda soru işaretleri bırakır ve bu da bizi hikâyenin en başında sevdiği kadını öldüren Hidayet'in öyküsüne götürür. Bu noktada ileri giderek, Hidayet'in anlatıcının *idini*, yani alt benliğini tasvir ettiğini bile söyleyebiliriz. Tıpkı Hidayet gibi, anlatıcı da sevdiğini bir nevi öldürmüştür. Panco her kimse, anlatıcı Panco'yu küstürmüş, kızdırmış veya bilinçaltının en derinliklerine itmiş olabilir. Nitekim evinin önüne kadar gelip de bir çeşit suçluluk duygusu, korku veya endişeyle seslenememesi bize bunun sinyallerini verir. Daha sonra Hidayet'i cebinde saklaması, yine anlatıcının kendi içinde sakladığı duyguların bir temsili olabilir. Bu noktada, Hidayet'in sevdiği kadına olan şu sözleri önemlidir:

Her laf gider ona dayanırdı. İnsanla bana bir laf söyledi. O ne cevap verebilir diye düşünürdüm. Bir şey alacak olsam o alır mıydı acaba, derdim. Bir şey yesem içime sinmezdi. Biri yol sorsa o gösterir miydi diye kafama sormayınca ve içimde o, yol göstermeyince aptal bakardım. Bir güzel şey görsem ona göstermezsem, gösteremediğim için zevk alamazdım güzel şeyden (Abasıyanık, 2012a, s. 2).

Karakterlerin iç dünyalarına da okuyucuyu götüren böylesi tasvirler, bir yandan da okuyucuya, öykü boyunca karşılaştığı her olayı, her insanı ve hissettiği her şeyi Panco'ya anlatmak isteyen anlatıcıyı da anımsatmaktadır. Cebinde resmini taşıyacak kadar çok sevdiği Panco'nun aslında kim olduğu, yazarın ne kadar yakını olduğu gibi konular üzerine birçok spekülasyon yapılabilir elbette ancak kuşku götürmez bir gerçek vardır ki o da Panco'nun anlatıcı açısından paha biçilemez bir değerdir

olduğudur. Kurt'a göre (2011), "Panco karakteri yazarın son dönem hikâyelerinde hep gelmesi beklenendir, yanında huzur bulunandır, anlatıcısı ayakta tutandır. Çünkü yazar, toplumdaki kopmuştur ve yanında yalnızca Panco kalmıştır" (s. 1470). Burada da belirtildiği üzere belki de Panco, yazarın ütöpik dünyasında kurguladığı dostluğu atfettiği hayali bir kişidir. Yazar, Panco aracılığıyla kurguladığı "yeni ahlak anlayışı" üzerinden aslında bir nevi kendini aramakta, toplumsal ahlak ve beklentiler karşısında kendi içine yolculuk yaparak, bir tür iç hesaplaşma yapmaktadır. Öykünün yazıldığı dönemin politik şartlarında kendinden ve toplumdaki yabancılaşmış olan yazar kendini aramakta, bildiği ahlakla ona dayatılan ahlak arasında gidip gelmekte ve toplum içindeki yerini sorgulamaktadır. Böylesi bir düzlemde de dost sahibi olmak belki de Abasıyanık için en önemli erdemlerden biri olmaktadır.

3 Sonuç

Bu çalışmada Sait Faik'in külliyatından rastgele seçilmiş üç öyküsü olan *İhtiyar Delikanlı*, *Beyaz Altın* ve *Öyle Bir Hikâye*'de kültürel, ticari ve toplumsal ahlakın, zaman ve mekân bağlamında bir incelemesi sunulmuştur. Seçili metinler incelenirken zaman ve mekânın yazarın ahlak anlayışı ile olan ilişkisi sorgulanmış ve yazarın metinleri kurguladığı zaman ve mekânın yazarın bireysel ahlak anlayışı ile doğrudan etkileşim içinde olduğu görülmüştür. Yazarın özellikle değişen ve dönüşen İstanbul'un gerek kendi içindeki çokkültürlü tarihsel bütünlüğü ve gerekse işgal sebebiyle İstanbul'a ayak basan yabancıların da katkıda bulunduğu hareketselliğine koşut olarak karşısına çıkan bu değişime tepkisel olarak bireysel ahlak anlayışını da geliştirdiği ya da daha doğru bir ifadeyle dönüştürdüğü görülmüştür. Böylesi bir değişim ve dönüşüm bir anlamda yazarın topluma olan seslenişidir diyebiliriz çünkü Öztürk'ün (2018) deyişiyle, "Eserinde mevcut düzene karşı çıkan ya da bunun yerine alternatif bir sistem kurgulayan yazar bile mevcut düzene olan eleştirisi ya da sunduğu alternatif ortam aracılığıyla sınırları, olasılıkları, mevcut durumu ve olması arzu edileni, metinden yola çıkarak anlamsal olarak belirleyebilmenin yolunu açmaktadır" (s. 2).

Genel itibarıyla Sait Faik, kesin yargılardan ve köşeli ahlaki çıkarımlardan kaçınmış ve hiçbir zaman bireysel ve toplumsal manada ahlak bekçiliğine soyunmamış olmasına rağmen öykülerinde iyiyi, doğruya, güzele, sevgiye ve erdeme yönelik ahlak anlayışı daima hissedilir olmuştur. Alangu'ya göre (1968) o, "kendine göre olmayan bir dünyada, bir sahte davranışlar ve yaşamalar dünyasında, başka bir dünyanın varlığını sezdi, yasaklar ve karşı koymalar ortasında bu özgür, artistçe güzel, iyi dünyayı kendisi için aradı, parça parça da olsa düşünle gerçek arası bir tasarlama yaptı" (s. 118). Kurduğu bu tasarı dünyası öyküleri okundukça adeta bir bilmece gibi detaylarını ele vermekte ve öykülerinin tamamı okunduğunda Sait Faik ve onun kurguladığı bu dünyadaki ahlak anlayışı da parça parça yerine oturmaktadır.

Sait Faik'in öykülerinde altını çizdiği ve yer yer eleştirdiği ahlak anlayışını incelerken öykülerin geçtiği yer ve zaman ilişkisinin özellikle dikkate alınması önemlidir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi ahlak durağan bir kavram değildir. Bireylerin ve toplumun ahlak anlayışı zamana ve mekâna bağlı olarak değişkenlik göstermektedir ve bu nedenle ahlak aslında göreceli bir kavramdır:

(...) Ahlaki doğru ve yanlış, oldukça farklı çeşitte olup, aynı zamanda hiçbirinin de objektif olarak bir diğerinden daha doğru olmadığı o veya bu ahlaki çerçevelere göre görecelidir. Bir ahlaki çerçeveye göre ahlaki doğru ve yanlışın göreceliliği, uzam-zamansal çerçeveye göre hareket ve kütle göreceliliği ve yasal bir sisteme göre yasal haklar ve görevler göreceliliği ile benzerdir. (Harman, 1998, s. 161)

Bu sebeple, farklı dönemlerde ve farklı kitaplarda basılmış olan üç öyküde Sait Faik'in eleştirdiği ahlaki ikilemler, olayların geçtiği dönem, mekân ve atmosfer göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Bunun sonucunda, dayatılan toplumsal ve kültürel ahlak anlayışı altında ezilen insan ve toplum eleştirilerinin karşısında, Sait Faik'in her zaman özlemini duyduğu, insanın yabancılaşmadığı, toplumun yozlaşmadığı, her zaman erdeme ve güzel olana dair bir ahlak anlayışı ortaya konmuştur. Buna göre, yazar ülkemizde medeni sayılan, örnek gösterilen, teknolojiyle ve diğer tüm yönleriyle özenilen Batı kültür ve ahlakını yer yer iyi yüzlü olmakla eleştirmiş, Batı

sevdasının doğurduğu hayal kırıklıklarını ve üzüntülerini *İhtiyar Delikanlı* hikâyesinin çokkültürlü atmosferinde iki farklı yüzü olan hemşire kız kardeşler imgesiyle ortaya koymuştur. Benzer şekilde, milliyetçi ruhun kabardığı 1. Dünya Savaşı yıllarında halk düşmanlığı yapan, halka karşı suç işleyen ve öykünün geçtiği İstanbul'un değişen insanını temsil eden Eskicizade'yi ticari ahlakı üzerinden eleştirmiş ve kendince cezasını vermiştir. Yazar bu öyküyle: "her devirde kötülerin olabileceğini, ama yaptıklarının bu dünyada bile cezasız kalmayacağını telkin eden sonucuyla bir ahlak ve insanlık dersi de veriyor" (Karataş, 2005, s. 233).

Yazarın son dönem öykülerinden biri olan *Öyle Bir Hikâye* başlıklı öyküsünde ise yazar, toplumdan uzaklaşıp kendi içine dönerek toplumsal ahlakla bir nevi hesaplaşma içine girdiği bir yürüyüşe çıkar. Öyküde, ben-anlatıcının, yani yazarın kendisinin ahlak anlayışını temsil eden Panco'nun evine olan bu yürüyüş, toplumun dayattığı ahlakla kendi ahlak anlayışı arasında bocalayan yazarın kendi içine yaptığı bir yolculuğu temsil etmesi sebebiyle özellikle önem arz etmektedir. Sait Faik'in bu dönemde içsel bir yolculuğa çıktığı tek öykü elbette bu değildir ve bu durum, öykülerin yazıldığı dönemin sosyo-politik olaylarıyla da yakinen ilişkilendirilmiştir. Kendine ve topluma yabancılaşan yazar gittikçe yalnızlaşmış ve bu yalnızlığın getirdiği buhranlar arasında kendisini bulmak istediği bir yolculuğa çıkmıştır. Böylesi bir kendini bulma sürecinde baskın olan İstanbul imgesinin yerine Bursa'nın hatırlanması, İstanbul'dan önceki başkent olan Bursa'nın esrarlı ve efsunlu ortamının İstanbul'da yaşadıkları aracılığıyla hatırlanması, yazarın bahsettiğimiz kendini arayışında *kendi* tarihine dönmesini imlemesi açısından da ayrıca önemlidir.

Sait Faik'i gerçekten anlamak için birkaç öyküsünü okumanın yeterli olmayacağı aşikardır. Kurguladığı dünyayı yansıtırken biyografik unsurlara ağırlık veren usta kalemin hayatının da bilinmesi onu anlamak açısından ayrıca önem teşkil etmektedir. Yaşarken tek hayali sadece özgür olmak, özgürce, kendi ahlak anlayışı çerçevesinde yaşamak olan Sait Faik dönem dönem hiç de hak etmediği şekilde suçlanmış tam da yakındığı üzere toplumun birçok kesimi tarafından ne yazık ki yeterince anlaşılammış, hatta dışlanmıştı. Öykülerinde de açıkça göreceğimiz üzere yazarın, en azından anlatıcıları aracılığıyla, insanları yargılamadığı, kendine göre şekillendirilen ancak özgür bir ahlakı savunduğu ve aslında sadece kendisi gibi olmak istediği görülmektedir.

Sözün kısası, hayatını ve yazarlığını, özellikle İstanbul çerçevesinde insan ve doğa sevgisi üzerine kurmuş olan yazarın peşinde olduğu ahlak anlayışı toplumsal yargılardan uzak, erdem ve sevginin hâkim olduğu, tamamen kendine özgü bir ahlak anlayışıdır ki ahlak anlayışını geliştirirken yazar, bireysel ahlak anlayışını, savaşların ve toplumsal dönüşümlerin başlıca mekânı olan İstanbul'da yeşertmeye çalışır ki aslında bu da böylesi bir ahlak anlayışının öz olarak İstanbul'un bir ürünü olduğunu da akıllara getirmektedir.

Kaynakça

- Abasıyanık, S. F. (2006). *Öyle Bir Hikâye: Hayattayken Yayımlanmış Hikâye Kitapları*. İstanbul: YKY.
- Abasıyanık, S. F. (2012a). *Alemdağ'da Var Bir Yılan*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Abasıyanık, S. F. (2012b). *Sarıncı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Abasıyanık, S. F. (2012c). *Semaver*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akdeniz, S. (2012). İntibâh Romanında Mekân Kullanımı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 3-21.
- Alangu, T. (1968). *Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman: Öncüler*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Altınok, A. (2018). Sait Faik Abasıyanık'ın Öykülerinde Kullanım Değerinden Psikik Gösterge Değerine Esva Kavramı. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 10 (20), 73-85.
- Cantek, L. (2008). *Cumhuriyet'in Buluş Çağı Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Çelikkan, E. (2018). *Çokkültürlülük Açısından Sait Faik Öykülerinin Çocuk Edebiyatındaki Yeri*. (Sözlü bildiri). Trakya Üniversitesi/1. Uluslararası Balkan Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Kongresi, Edirne.
- Çığrı-Yıldırım, A. (2015). Hikâyenin Modernleşme Yolculuğunda İki İsim: Sait Faik Abasıyanık ve Oğuz Atay. *ASOS Journal*, 3(12), 1-10.
- Ergüzel, M. M. ve Kirik, E. (2012). Sait Faik Abasıyanık'ın Hikâyelerinin Söz Varlığı Üzerine. *Turkish Studies*, 7 (4), 51-68.
- Güngör, B. (2018). Bir Ütopya İtkinin Yansımaları: Sait Faik Abasıyanık'ın Edebi Eserlerinde Ütopya. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 16 (24), 15-27.
- Harman, G. (1998). Précis of Moral Relativism and Moral Objectivity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (1), 161-169.
- Huvaj, S. N. (2018). *Sait Faik Abasıyanık Öykülerinde Söylem: "Semaver", "Mahalle Kahvesi", "Alemdağ'da Var Bir Yılan" Kitapları Üzerine Foucault'cu Bir Okuma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Issı, A. C. ve Seçilir, A. (2005). Ömer Seyfeddin ve Sait Faik Hikâyeciliği. *Türk Edebiyatı Dergisi*, 33 (380), 38-41.
- Karataş, T. (2005). Sait Faik'in "Beyaz Altın" Hikâyesinin İnsan ve Zaman Açısından Tahlili. *Türk Dili*, 645, 228-234.
- Kurdakul, Ş. (1992). *Çağdaş Türk Edebiyatı 4*. İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Kurt, M. (2011). Modernizm ve Gerçeküstücülük Bağlamında Sait Faik'in Son Hikâyeleri. *Turkish Studies*, 6(3), 1463-1475.
- Laçiner, Ö. (2001). Çokkültürlülük. (Der. Aksoy, N. ve Ulagay, M.), *Modernleşme ve Çokkültürlülük*. (s. 157-162). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefebvre, H. (2004). *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. (S. Elden and G. Moore, Çev.). London: Continuum.
- Mutluay, R. (1973). *100 Soruda Çağdaş Türk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Naci, F. (2008). *Sait Faik'in Hikâyeciliği*. İstanbul: YKY.
- Öztürk, A. (2018). *Hakan Günday Romanlarında Sınır-Aşımı Bir Edebiyat Sosyolojisi Örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Sönmez, M., Şahin, A. R. ve Oğan, M. (2005) Alemdağ'da Var Bir Yılan: Bir Sait Faik Öyküsüne Psikodinamik Bakış -Deneysel Bir Çalışma-. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 6 (205), 251-258.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. *Ahlak*. Erişim: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahlak>


Kaynak Gösterimi

- APA: Uzun, K. & Arıkan, A. (2020). Sait Faik Abasıyanık'ın Seçilmiş Üç Öyküsünde Zaman, Mekân ve Ahlak. *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 1(1), 54-65.
- MLA: Uzun, Kıvılcım ve Arda Arıkan. "Sait Faik Abasıyanık'ın Seçilmiş Üç Öyküsünde Zaman, Mekân ve Ahlak." *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, c. 1, s. 1, 2020, ss. 54-65.
- Chicago: Uzun, Kıvılcım ve Arda Arıkan. "Sait Faik Abasıyanık'ın Seçilmiş Üç Öyküsünde Zaman, Mekân ve Ahlak." *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 1, s. 1 (2020): 54-65.

Geçmiş ve Gelecek Arasında Irak'lı Türkmenler: Politik Uygulamaların Tarihsel Eleştirisi

Iraqi Turkmens Between the Past and the Future: A Historical Critique of Policies

Heersh Hasan MAHMOOD*

 0000-0003-2818-8837

Öz

Türkmenler Orta Doğu başta olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde yaşamaktadır. Orta doğu bölgesinin en karmaşık yapısına sahip olan ülkelerden Irak, büyük bir Türkmen nüfusunu topraklarında ev sahipliği yapmaktadır. Yüzyıllardır Irak topraklarında yaşayan Türkmenler söz konusu ülkenin etnik yapısını oluşturan en önemli unsurlardan biri olmuştur. Sosyal etkinlik açısından bakıldığında Irak Türkmenlerinin özel bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Zira Türkmenlerin ülkede yaşayan diğer etnik gruplara göre daha fazla kendi geleneklerine ve tarihlerine bağlı oldukları görülmektedir. Bu özelliğine karşın Irak Türkmenlerin her daim merkezi otorite tarafından baskı ve şiddete maruz kaldıkları söylenebilir. Bu perspektiften hareketle çalışmada birbiriyle oldukça bağlantılı olduğu düşünülen iki temel unsur üzerinde durulmaktadır. Türkmenlerin sosyo- kültürel yaşamı, tarih boyunca karşılaştıkları siyasi olaylar ve farklı Irak rejimleri tarafından Türkmenlere uygulanan politikalar tarihsel açıdan ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Türkmenlerin Irak toplumsal yapısı içerisinde asli unsur sayılmamaları ve azınlık statüsünde değerlendirilmeleri temel sorun alanını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Irak Türkmenleri, Demokratikleşme, İnsan Hakları, Politik Uygulamalar

Abstract

Turkmens live in many parts of the world, especially in the Middle East. Iraq, one of the countries with the most complex structure of the Middle East region, hosts a large Turkmen population within its territories. Turkmens who have been living in Iraqi lands for centuries are, and have been, one of the most important elements of the ethnic structure of the country in question. Because these ethnic groups are more dependent on their own traditions and history compared to other ethnic groups living in the country, it is seen that the Iraqi Turkmens have a unique place from a social point of view. For this reason, it is crucial to state that the Iraqi Turkmens are always subjected to pressure and violence by the central authority. The study focuses on two basic elements that are thought to be highly interconnected. The socio-cultural life of the Turkmens, the political events they encountered throughout history and the policies implemented on Turkmens by different Iraqi regimes will be evaluated and discussed. The fundamental problem is that the Turkmens are not considered an essential element in the Iraqi social structure and that they are considered as a minority.

Keywords: History, Iraqi Turkmens, Democratization, Human Rights, Policies.

* Salahaddin University, Faculty of Letters, Department of Sociology. ✉hershhasan40@gmail.com

1 Giriş

Irak Türkmenleri yüzyıllardır Irak'ta yaşamaktadır ayrıca Türkmenler Irak tarihinde özel bir yere sahiptir. 2003 yılına kadar siyasette hiç faaliyet görmeyen Türkmenler 2003'den sonra siyaset alanında faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu durumun yıllar sonra Türkmenlerin siyaset yaşamına olumsuz bir durum olarak yansdığı görülmektedir.

Irak'lı Türkmenler haklarını talep edebilmek için hiçbir zaman silahlı eylemlere başvurmamış, devletin varlığını üstün tutan ve değerlerine sahip çıkan vatandaşlar olmuşlardır. Türkmen halkının demografik yapısına bakıldığında, Türkmenler ülkenin en kalabalık nüfusuna sahip üçüncü milletini oluşturduğu görülmektedir. Tek istekleri kendi topraklarında insanca yaşamak olan Türkmenler, tarihten günümüze kadar uygulanan demokrasi olmayan politikalarına rağmen millî varlıklarını devam ettirmeye çalışmışlardır. Olumsuz şartlara ve zorluklara rağmen, millî kimliklerini, dillerini ve kültürlerini korumuşlardır. Irak'ın toprak bütünlüğünü sağlama yönünde politika yürüten Türkmen toplumu siyasî, idarî ve kültürel haklarına kavuşma özlemi içerisinde.

Osmanlı döneminde Irak'ta yaşayan Türkler, yüzyıllar boyunca yönetici konumunda bulunmuşlardır. Bu durum İngilizlerin Irak'ı işgal etmesiyle sona ermiştir. Irak'ın kurucu unsurlarından birisi olan Türkmenler, Irak Hükümeti'nin Türkmenlere uyguladığı politikalar neticesinde dağınık bir coğrafyaya dağılmışlardır. Türkmenler, Irak'ın en güneyindeki Basra'dan en kuzeye kadar hemen hemen her vilayette bulunmaktadır. Fakat Türkmenlerin çoğu toplu olarak Irak'ın kuzey bölgesinde yaşamaktadır. Yoğun olarak Irak'ın kuzey batısından güney doğusuna kadar yaklaşık 50 kilometrelik geniş bir alanda yaşamlarını idame ettirmektedirler. 1926 Ankara Antlaşması sonucunda Irak ve Türkiye arasında çizilen sınır ile birlikte Türk toplumu, Irak'taki yönetimleri tarafından baskı görmüş ve bir tehdit olarak algılanmıştır. Kaynaklarda 1950'lilerin sonunda ilk dönemlerde kullanılan "Türk" adının yerine, Türkiye ile bağların koparılması amacıyla "Türkmen" adının kullanıldığı ifade edilmektedir. Türkmenler, Türkiye'ye güven neticesinde ortaya çıkan rehabet hali ve Baas Rejiminin baskıcı politikaları nedeniyle de bölgede hakim anlayış olan silahlı mücadeleyi tercih etmemiş, siyasal hareketlerden uzak durarak, kültürel, sosyal yapıları ve kendi kimliklerini korumaya odaklanmıştır.

2 Irak'ın Sosyal ve Etnik Yapısı

2.1 Irak'ın Etnik Yapısı

Irak devleti sosyal ve etnik yapı açısından karmaşık bir yapıya sahiptir. Irak'ta yaşayan etnik grupların bir kısmı göç ederek Irak topraklarına yerleşmişlerdir. Diğerler ise bin yıldır Irak'ta yaşamaktadır. Irak topraklarında dilsel ve dinsel olarak farklı geçmişe sahip pek çok farklı etnik grup yaşamaktadır. Köken olarak her etnik grup farklı soylardan gelmektedir. Dinsel olarak büyük bir kısmı Sünni ve Şii Müslümanlardan oluşmaktadır. Bunların yanı sıra Hıristiyan, Yezidi, Şebekler, Aşurular ve Keldaniler var olduğunu bilinmektedir. Dilsel olarak Irak anayasasında Arapça, Kürtçe ve Türkmençe (Erkmen, 2010: 110) üç resmi dil olarak kabul edilmiştir.

Yukarıda belirttiğimiz grupların sayıları hakkında şimdiye kadar ortada net bir bilgi yoktur. Çünkü Irak'ta 1957 yıldan itibaren temiz ve güvenilir bir nüfus sayımı yapılmamıştır. 1958 yılındaki darbeden önce yapılan nüfus sayımı, siyasî hedefler için kullanılmaya yönelik olarak düzenlenmediğinden son güvenilir ve temiz bir nüfus sayımı olarak kabul edilmektedir. Bu durum Irak'ta o tarihten itibaren hiç nüfus sayımı yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Ayrıca tüm Irak'ı kapsayan son sayım 1987 yılında, Irak'ın kuzeyinin dahil edilmediği genel son nüfus sayımı ise 1997 yılında yapılmıştır. Fakat bu sayımlar siyasî amaçlar için yapıldığından verilen rakam ve bilgiler gerçek olarak kabul edilmemektedir. Irak'ın nüfusunun büyük bir kısmı Araplardan oluşmaktadır. Irak'ın kuzeyi dışında bir başka deyişle Erbil, Duhok, Süleymaniye ve Kerkük dışında kalan 14 kent ise büyük çoğunlukla Araplardan oluşmaktadır. Araplardan sonra ikinci büyük etnik grup ise Kürtlerdir ve çoğunlukla Erbil, Süleymaniye ve Duhok'ta yaşamaktadırlar. Ayrıca, Musul, Kerkük ve Diyala'da hatırı sayılır bir Kürt nüfus olduğu bilinmektedir. Ülkede Türkmenler ise çoğunlukla Erbil, Kerkük ve Musul şehirlerinde yaşamaktadır. Bu kentlerin yanı sıra Selahattin ve Diyala'nın bazı ilçe

ve kasabalarında çok sayıda Türkmen yaşamaktadır. Bu üç büyük etnik grup sadece sayıca çoğunlukta değil aynı zamanda siyasi, sosyal ve ekonomik açılardan da etkinlerdir. Asuri, Yezidi, Keldani ve Şebekler daha çok Irak'ın orta ve kuzey kesimlerinde yaşamaktadırlar (Erkmen, 2010: 111).

2.2 Irak'ın Dini Yapısı

Irak nüfusunun yaklaşık %60'ını Arap Şiiler oluşturmaktadır. Fakat Kürtler ve Türkmenler arasında sayısı az da olsa Şiiler bulunmaktadır. Irak Şiilerinin dini ve kutsal merkezleri Necef ve Kerbela'dır, Çünkü Şiilerin çoğu kutsal mezarları Necef ve Kerbela'da bulunmaktadır. Şiilerden sonra nüfusun %30'unu Sünniler oluşturmaktadır. Sünniler ayrıca Kürtler ve Türkmenler arasında da çoğunluğa sahiptir. Irak'ın bağımsızlığı sonrası Sünni azınlık yüzyıllarca ülkeyi yönetmiştir. Fakat 2003 yılından sonra ABD'nin Irak'ı işgal etmesiyle Şiiler iktidara gelmişlerdir. Hıristiyanlar ise Irak nüfusunun yaklaşık %3'ünü oluşturmaktadır. Ayrıca Çoğu Hıristiyanlar Keldani-Asuri kilisesine bağlıdır, son yıllar savaş ve etnik çatışmadan dolayı birçok Hıristiyanlar ülkeyi terk ederek yurt dışına kaçmışlardır (Yılmaz,2012: 227)..

2.3 Aşiretçilik

Orta Doğunun tarihini ve toplumsal yapısını anlamak için en kilit kavramları üretmiş olan İbni Haldun, Mukaddime adlı kitabında bugün kullanılan aşiretçilik ve aşiret kavramının esasları olan nesebiyeti tanımlarken iki farklı tanımdan bahsetmektedir: Neseb Asabiyeti ve Sebep Asabiyeti. Bugüne gelindiğinde Irak'taki aşiretlerin oluşma süreçleri ve esas davranış şekilleri bağlamında hala bu tanımlamanın büyük bir ölçüde doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat, 20. Yüzyıl Irak siyasi tarihi üzerine yapılan araştırmalarda Irak'ta 2003'ten önce üç tip aşiret olduğu bilinmektedir: İlk olarak Devletçi aşiretler, sosyal aşiretler ve askeri ideolojik aşiretlerdir. Bunlardan birinci kategoride olanlar, aşiret bağları, sembolleri ve kültürü yönetici elitin statüsü, iktidarını ve meşruiyetini güçlendirmek için devletle entegre olmuş aşiretlerdir. Bunlar Baas partisi döneminde özellikle Saddam Hüseyin yönetimi altında büyük bir güç kazanmışlardır. Sosyal aşiretler ise modern kent yaşamı içinde güç kaybeden ve ülkedeki siyasi ve sosyal yapıyı kontrol etmeyen devlet aygıtının yerel aşiretleri kullanmasıyla medyana gelmektedir. Özellikle 1980'li yılların ortası ve 1990'lı yıllarda Saddam Hüseyin, yönetimindeki ve taşradaki birçok aşireti bu hedefle kullanmıştır. Bu sebeple, bu aşiretler 1991 yılından sonra bazı ayrıcalıklar ve çıkarlar karşılığında Saddam Hüseyin'e hizmet etmişler ve rejimin güvenliği sağlamışlardır. Üçüncü aşiret tipi ise askeri-ideolojik aşiretçiliktir. Özellikle Kürt bölgelerinde meydana gelen bu aşiretçi yaklaşım, daha sonra rejime ve Bass partisine karşı yürütülen muhalefetin ve isyanların belkemiğini oluşturmuştur (Erkmen, 2010: 114).

3 Irak'ta Türkmen Varlığı ve Türkmen Kavramı

Türkmen kavramı ile ilgili çalışan Türk tarihçilerine göre farklı farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Bunların en önemlisi ve bir çok bilim adamının üzerinde durduğu husus ise Türkmenlerin Türk boylarından biri olduğudur. Fakat diğer bir husus ise Türkmenler 11. yüzyıldan sonra oğuz boyunlarından gelen bir isimdir. Ayrıca Türkmen isminin Selçuklu döneminde kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Türkmen kelimesi araştırılan tarihi kaynaklara göre farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Türkmen ifadesi ilk defa XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmut'un Divanı-ı Lügat-it Türk isimli eserinde karşımıza çıkmaktadır. Türklerden İslamiyet ile ilk tanışanlara bu adın verildiği bilinmektedir. Nitekim Kaşgarlı Mahmut'un bu konuda Türk ve İman şeklinde bir açıklaması vardır. Türkmen sözlüğüne göre ise Türkmen kelimesi“ Büyük Türk, Türklük, Türkler, Koyu Türk” olarak ifade edilmektedir. O dönemden itibaren günümüze kadar iki görüş hakim olmuştur. Bunlardan biri Türk ismi Farsça “man” ekinde gelmiş olup “Türk'e benzer” anlamına gelmektedir. XIV. yüzyılda İran'da “Türkmen” kelimesinin bu şekilde oluştuğu kabul edilmektedir. İkinci görüş ise “Türkmen” kelimesinin “Türk-i iman dan” geldiği görüşüdür. Bu ifadenin Müslüman Türk anlamında kullanıldığı bilinmektedir Fakat bu görüşü İbn Kesir ve Mehmed Neşri de kabul etmektedir. En çok kabul edilen diğer bir görüş ise Müslüman Oğuzlara Türkmen isminin verildiği görüşüdür. Oğuzlar, İslamiyet'i kabul edene kadar kendilerine uzun bir dönem Türkmen dememişlerdir (Doğan, 2018: 2.).

Oğuz boyuna mensup olan Türkmenler Orta Asya'dan gelerek Irak'a yerleşmeye başlamışlardır. Yirmi dört Oğuz boyundan biri olan Bayat boyunun büyük çoğunluğu, Irak'ın kuzeyindeki Türkmenli bölgesinde yaşamaktadır. Dede Korkut ve ünlü şair Fuzuli de Bayat boyundandır. Neredeyse bütün tarihçiler, Oğuz Türkmenlerinin Müslümanlığı kabul ettikten sonra "Türkmen" olarak anılmaya başlandığı konusunda hemfikirdir. Milattan önceki dönemlerde Orta Asya'dan yapılan göçler neticesinde Mezopotamya bölgesine çeşitli Türk boylarından geldiği bilinmektedir. Türklerin düzenli ve kalıcı olarak Irak'a göç süreçleri üç farklı dönemde incelenebilir. Bu dönemlerden birincisi Sasani Devleti'nin yıkılması ile başlamıştır. Türkmenlerin, Irak'a yerleşmeleri çeşitli zamanlarda devam etmiştir. Türkmenlerin, Irak'a ilk girişleri Emeviler zamanında Hicri 54 (Miladi 674) tarihine kadar gitmektedir (Maruf, 2001:7).

Türkmenlerin Irak'a göçlerinin ikinci evresi Selçuklu Devleti döneminde olmuştur. Selçukluların Irak topraklarına girmesiyle birlikte Türkmenlerin yerleşme ve yurt edinmek amacıyla göç etmesi ikinci dönemin başlangıcını oluşturmuştur. Bundan sonra bölgenin hakimiyeti tam olarak Türklerin eline geçmiş, bu zamanda Türkmenler, Irak'a kalabalık gruplar halinde gelerek çeşitli şehirlere yerleşmişlerdir. Böylelikle Irak'a gelen Türkmenler, beylikler ve devletler kurmuşlardır. En yoğun yerleşme süreçleri olan bu dönemde Türkmenler Irak'ı kendilerine yurt edinmiş ve vatan olarak benimsemişlerdir. Bölgenin Osmanlı hakimiyetine girmesinin ardından, daha önceki senelerde bölgeye göç eden Türkmenlerle Osmanlı idarecileri ve askerleri arasındaki kaynaşma, Türkmenlerin bölgeye yerleşmesini sağlamıştır. Bu süreçte Irak'lı Türkler önemli mevkilere gelmişlerdir (Yılmaz, 2005:6).

Irak'a Türkmen göçünün son dalgası ise Osmanlı Devleti döneminde yaşanmıştır. Osmanlı Devleti, Musul bölgesini Yavuz Sultan Selim'in 1514 yılındaki Çaldıran Savaşından sonra 1516 yılında kontrol altına almıştır. Kanuni Sultan Süleyman'ın Irak'a gerçekleştirdiği seferle birlikte Bağdat Osmanlı Devleti tarafından alınmış ve Türk hâkimiyeti bütün Irak'a yayılmıştır. Irak, Osmanlı Devleti ile Safeviler arasında IV. Murat dönemine uzanan çekişmelere rağmen Birinci Dünya Savaşı'ndaki İngiliz ileri harekâtına (1917) kadar, yaklaşık dört yüz sene Osmanlı Devleti yönetimi ve medeniyeti hakimiyetinde kalmıştır (Güngör, 2014: 17).

4 Irak Türkmenlerinin Karşı Karşıya Kaldığı Politikaların Dönemsel İncelemesi

4.1 Birinci Dünya Savaşı Sonrası

Osmanlı Devleti'nin yıkılması ile birlikte 1920-1932 yılları arasında Irak'ın İngiliz Mandası altında bulunduğu dönemde Türkmenler baskı ve zulmün başlayacağı bir döneme girmişlerdir. 1930 İngiliz-Irak antlaşması ile manda yönetiminin sonra ermesi ve Irak'ın 1932 yılında Milletler Cemiyeti'ne kabul edilmesi sonrasında bağımsızlığına kavuşmasıyla birlikte Irak Türkmenlerinin karşılaştıkları baskı ve şiddet katlanarak artmıştır. 1920 yılında İngilizler tarafından hazırlanan geçici Anayasası ile Irak halkının Arap, Türkmen ve Kürt milletlerinden oluştuğu kabul edilmiştir. Bu anayasanın 14. maddesi gereğince Türkmenlere ana dilleri (Türkmence) ile öğrenim görme hakkı tanınmış olmasına rağmen bu haktan mahrum bırakılmışlardır (Çobanoğlu, 1994: 168).

1932'de bağımsızlık kazanan Irak yönetimi yaklaşık 70 kadar Türkmen öğretmeni Arap bölgelerine sürdürmüştür. Böylece Irak rejimi Türkmenlere ve Arap olmayanlara yönelik farklı bir politika uygulamaya başlamıştır. 1932'de bütün Türkmen bölgelerinde ve tüm dereceli okullarda eğitimin Arapça yapılması kabul görmüştür. Böylelikle günümüze kadar çoğu Iraklı Türkmenler Arapça dili ile eğitim almaktadır. Türkmence ise sadece aile içinde konuşulabilen ve öğrenilebilen bir dil olarak kalmıştır. Kral 1. Faysal, Başbakan Nuri Sait Paşa ve 1933'de Kral olan Gazi dönemlerinde Türkmenlere uygulanan baskılar artmıştır (Çobanoğlu, 1994: 168).

1936 yılında hükümet başkanlığına getirilen Memlûk Türklerinden Hikmet Süleyman'ın iki sene sonra istifa etmesinin ardından Irak Türklerine yapılan baskılar daha fazla artmıştır. 1937 yılında Türkiye, Irak, İran ve Afganistan arasında oluşturulan Sâdâbâd Paktı vesilesiyle Irak'a giden Türk heyeti Kerkük ziyaretinde yoğun ilgi görmüştür. Bunun ardından, pek çok Türkmen aydını sürgün

edilmiştir. Bu olaydan sonra da Türkiye'den gelen heyetin bölgeyi ziyaret etmesine Irak yönetimi tarafından izin verilmemiştir. Bu süreçte Irak Türkmenlerine yönelik ilk katliam gerçekleşmiştir. Kerkük'te petrol şirketinde çalışan Türkmen işçilerin çalışma koşullarının iyileştirilmesi talebiyle düzenlemiş oldukları toplantı ve yürüyüşe 12 Temmuz 1946 tarihinde polis kuvvetleri ateş açmıştır. Irak yönetimi, Türkmenlerin direniş hareketlerini sindirmeye çalışmıştır. Kendi dillerinde yayın yapma ve eğitim verme gibi pek çok temel hak ve hürriyetleri kısıtlanmış ya da bütünüyle yasaklanmıştır (Güngör, 2014: 21). Ayrıca Türkmenlere ait olan bütün derneklerin faaliyetleri ve kültürel ve sosyal faaliyet gösteren dernek kurmaları yasaklanmıştır. 1955 yılına gelindiğinde Türkiye, Irak, İngiltere, İran ve Pakistan arasında imzalanan Bağdat Paktı sayesinde daha ılımlı ilişkiler gündeme gelmiştir. Fakat bu gelişmeler de Türkmenlere yönelik baskı ve asimilasyon faaliyetlerinin azalmasını engellememiştir (Güngör, 2014: 22).

4.2 1958 Irak İhtilali Sonrası Türkmenlerin Durumu

Irak Kraliyet rejimi Birinci Dünya Savaşı sonrasında uyguladığı İngiltere yanlısı politikalar neticesinde 1957 yılının temmuz ayında, General Abdülkerim Kasım liderliğinde Arap Milletçi ve solcu subayların işbirliği ile askeri darbe gerçekleştirmiştir. Bu askeri darbe sonucunda Irak'ta Kraliyet rejimi sona ermiş ve yerine Cumhuriyet ilan edilmiştir. İthal'den sonra darbeci askerler radyodan verdikleri beyanlarda, Irak'ın üç temel etnik gruptan meydana geldiğini ve Türkmenlerin de bunlardan birisi olduğunu bildirmiştir. Bu bildiri Türkmenler tarafından baskıların sona erdiği şeklinde yorumlanmış ve Cumhuriyet rejiminin açıklık ve demokrasi getireceğine inanarak bu ihtilali desteklemişlerdir. Fakat beklenen gibi olmamış ve yeni iktidar sözünde durmamıştır. Darbecilerin 27 Temmuz 1958 tarihinde çıkardıkları geçici anayasada ilk kez vatandaşlık eşitliği iptal edilmiş ve üçüncü maddeye yeni bir hüküm eklemiştir: " Irak'ın varlığı bütün vatandaşları işbirliği, haklarının korunması ve hürriyetlerin güvence altına alınması esasları üzerine kurulur. Araplar ve Kürtler bu vatanda ortaklıklar ve Irak'ın birliği çerçevesinde Milli hakları korunur". Maddeden de anlaşılacağı üzere Türkmenler bu anayasa ile beraber azınlık durumuna düşürülerek isimleri dahi yer almamıştır.¹

İhtilal'in ardından Türkmenler kendi seslerini duyurabilmek adına 23 Eylül 1958 günü Türkmen aydınların öncülüğünde "Beşir" isimli gazete çıkarmaya başlamıştır. 1 Şubat 1959 yılında Bağdat radyosu günlük bir saat Türkmençe yayın yapmaya başlamıştır. Ancak ülkede Arap Milliyetçilerle Komünistler arasında yaşanan çekişmeler sebebiyle istikrarsızlıklar söz konusu olmuştur. Ülke genelinde yapılan öğrenci birliği seçimlerini her yerde Komünistler kazanırken Kerkük'te Türkmenler kazanmıştır. Aynı sonuçlar Öğretmenler Sendikası için de geçerli olmuştur. Bu da Kerkük'ün Komünistlere karşı direnmesinin en büyük göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu gelişmeler üzerine iktidarda olan Komünist parti Türkmenlere uyguladığı politikaları gözden geçirmiştir (Silleli, 2005: 125). 1959 yılından itibaren Irak Yönetimi Türkmenlere uyguladığı baskıları arttırmıştır. Yeni yayın hayatına başlayan Beşir gazetesinin kapatmasının yanı sıra gazetenin yazarları ve idarecileri ile Kerkük'ün ileri gelenlerinden oluşan pek çok avukat, doktor ve işadamı sürgüne göndermiştir (Silleli, 2005: 126). Ayrıca bu dönemde Türkmenlere yönelik büyük bir katliamlar gerçekleştirilmiştir. "59 Kerkük katliamı" olarak bilinen bu katliam Cumhuriyetin birinci yılı kutlamaları esnasında yaşanmıştır. Bu kutlamalar sırasında Komünist Partisine mensup militanları Türkmen mahallerine yönelik saldırılarıyla katliama başlamıştır. Kutlamalara katılmak üzere sokaklarda olan Türkmenler, resmi geçit sırasında Komünist Militanlar hedefi haline gelmiştir. Ayrıca bu olaylardan sonra sokağa çıkma yasağı ilan edilmesine rağmen Türkmenlerin evlerine gerçekleştirilen saldırılar devam etmiştir. Toplu yok etme amacı taşıdığı aşikar olan bu katliamlar arasında Türkmenlerin lider kadroları da hedef olarak alınmıştır. 3 gün süren bu olaylarda yüzlerce

¹ Duman, B. <http://orsam.org.tr/orsam/gencorsam/11467?dil=tr> (erişim tarihi: 19.12.2017).

Türkmen vatandaşı şehit olmuş ve yaşananlar Irak Türkmenlerine yönelik en kanlı katliamlardan birisi olarak tarihe geçmiştir.²

4.3 Bass Partisi'nin Türkmenlere Uyguladığı Politikalar

Irak'ta Bass Partisi 1963 yılında gerçekleştirdiği bir darbe ile iktidara gelmiştir. Bu darbe sonucunda Devlet başkanlığına Abdüsselam Arif, Başbakanlığa ise Albay Ahmet Hasan El-Bekr getirilmiştir. Yasama ve yürütme yetkileri ise Ulusal Devrim Komuta Konseyi'ne verilmiştir. Bu dönemde Kerkük katliamı sebebiyle hakkında idam hükmü verilen 28 kişi, 23 Haziran 1963 tarihinde Kerkük'te idam edilmiştir. Böylece Türkmenler bu tarihten sonra nispeten istikrarlı bir döneme girmişlerdir. Fakat kültürel hakların elde edilmesi konusunda herhangi bir gelişme olmamıştır. Vatandaşların ülkeye hizmetlerini artırmanın, millî birliği koruma ve mücadele azmini derinleştirmenin, onların meşru haklarına kavuşmaları ile sağlanacağını savunan darbeciler, Türkmen azınlığın yaşadığı bölgelerde kültürel haklarını kullanabilmelerini uygun görmüştür. Dolayısıyla ihtilal Komuta Konseyi 24 Ocak 1970 tarihli "Azınlıklara Kültürel Haklar Paketi" çerçevesinde Türkmenlere bazı haklar tanınmıştır:

- İlkokullarda Türkmen dili okutulmasını,
- Bu dilde öğretim yapan bütün okullarda açıklama usullerinin Türkmen diliyle yapılmasına,
- Türkmençe öğretimi hususunda Terbiye ve Talim Bakanlığı'na bağlı bir müdürlüğün kurulmasına,
- Türkmen edebiyatçı, şair ve yazarlarının, kendilerine mahsus bir birlik kurmalarına imkân verilmesine, eserlerini bastırabilmek için yardım edilmesine dil bakımından kabiliyetlerini artırma fırsatı verilmesine ve bu birliğin Irak Edebiyatçılar Birliği'ne bağlanmasına,
- Kültür ve Tanıtma Bakanlığı'na bağlı olan bir Türkmen Kültür Müdürlüğü kurulmasına,
- Dili Türkmençe olan haftalık bir gazete ve aylık bir dergi çıkartılmasına,
- Kerkük televizyonundaki Türkmençe yayınların artırılmasına karar verilmiştir.³

Fakat bu haklar kağıt üzerinde kalmış hiç birisi hayata geçirilmemiştir. Irak yönetiminin özellikle bu dönemde Türkmenlere kültürel haklarını vermesinin temel sebebi, BM Genel Kurulu'nun 1961 Aralık ayında her türlü ırk ayrımcılığının tasfiye edilmesine ilişkin alınan karardır. Örgüte üye ülkelerin imzalanması için hazırlanan belge ocak ayında yürürlüğe girmiştir (Hasan, 2003: 46).

Irak Baas partisi Hükümetinin yasama ve yürütme organı 1968 ve 1979 tarihleri arasında tamamen Sünni Arap Baasçılardan oluşmaktaydı. Irak hükümetin kabinesi, parlamento üyeleri ve 18 bölgenin valisi Saddam Hüseyin'in başkanlık yaptığı Devrim Komuta Konseyi tarafından tayin edilirdi. 1973 yılında Irak hükümeti totalitarizm anlayışına doğru hareket etmesinde güvenlik güçlerinde yeniden organize ve toparlanmaya başladı. Baasçılar, Almanlar, KGB ve Sovyet gizli polisinden eğitim ve sorgulama için özel çalışma konusunda tavsiyeler aldı. Daha sonra 1974 yılında Türkmen, Şii Arap ve Kürtlere baskı altına almak için hareket başlattı. Türkmenlere 24 Ocak 1970 yılında verilen kültürel haklar bir yıl sürmeden geri alınmış aynı zamanda Türkmen milliyetçileri tutuklanmaya ve idam ettirmeye başlanmıştır. Irak'ta sadece Türkmenlere karşı değil aynı zamanda diğer milletlere özellikle Kürtlere ve Arap Şiilere de benzer politikalar uygulanmıştır. Bu dönemde Baas Partisi'nin Irak'a uyguladığı politikalar yüzünden başta Türkmenler olmak üzere bütün Irak halkı için acı ve talihsiz bir dönem yaşanmıştır (Maruf, 2001: 63). 1979 yılından itibaren Bass rejimi Türkmenlere uyguladığı baskıları arttırmıştır. Türkmenlerin lider konumunda yer alan önemli kişiler gözaltına alınmış, kimisi işkence görmüş hatta idam edilenler olmuştur. Bağdat Üniversitesinde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Necdet Koçak ve Dr. Rıza Demirci'nin yanı sıra müteahhit Adil Şerif tutuklanmıştır.

² Alptekin, G. 14 Temmuz 1959 Kerkük Katliamı ve Irak Türkmenlerinin Durumu, <http://www.yeniufukdergisi.com/14-temmuz-1959-kerkuk-katliami-ve-irak-turkmenlerinin-durumu/> (erişim tarihi 19.12.2017).

³ Asimerik Savaşlar, <https://asimetriksavaslar.wordpress.com/2011/03/30/irakli-turkmenlere-yonelik-etnik-temizlik/> (erişim tarihi 19.12.2017).

Ayrıca Saddam Hüseyin, İran-İrak savaşında Türkmenleri savaşın ön saflarında savaşmak zorunda bırakmıştır. Öte yandan bu dönemde Bazı Türkmenler Şii olmalarından dolayı Saddam tarafından suçsuz yere idam edilmiştir (Yılmaz, 2012: 221-222). Saddam Hüseyin döneminde Kerkük'te 600 metre genişliğinde bir otoyol inşa edileceği gerekçesiyle, Türkmenlere ait yaklaşık iki bin evi yıktırıştır. Otoyol inşaatı bitince bütün bu evler, Araplara verilmiş ve Kerkük'ün Araplaştırılması planında bir adım daha ileriye gidilmiştir (Yılmaz, 2012: 222).

Körfez Savaşının ardından Kuzey Irak'lı Kürtler ayaklanmaya başlamışlardır. Bu ayaklanmalar sırasında Mart 1991'de Kerkük ve çevresinde yoğun çatışmalar yaşanmıştır. Bu olaylardan dolayı Bağdat Yönetimi askerlerini Kerkük şehrinde geri çekmiştir. Bu durumu fırsat bilen Kürtler, 18 Mart 1991'de Kerkük'e girerek öncelikle Bass Partisinin önde gelen üyelerini hedefleyen saldırılar başlatmışlardır. Bu saldırılar neticesinde Bass Partisine üye birçok Baas'lı öldürülmüştür. Ancak Irak Yönetiminin Kürtleri bastırması için gönderilen Cumhuriyet Muhafızları, 26 Mart'ta önce Türkmenlerin yaşadığı ilçelerden Tuzhurmatu'ya ulaşarak buralarda birçok masum Türkmen'i katletmiştir. Irak Hükümetinin Körfez Savaşında uğradığı hezimet adeta Türkmenlerden çıkarılması gibi görünmektedir (Yılmaz,2012: 224).

4.4 ABD'nin Irak İşgali Sonrasında Türkmenler ve Kerkük'ün Statüko Sorunu

ABD'nin Irak işgali sonrasında, Irak'ın yeniden yapılandırılması çalışmaları ve bununla birlikte ifade özgürlüğünün görece gelişmesiyle, Irak'taki tüm etnik ve dini gruplarda olduğu gibi Türkmenler arasında da yeni siyasi oluşumlar ortaya çıkmıştır. Ancak 1995'ten günümüze kadar Türkmenleri temsiliyeti ve tanınırlığı açısından Irak Türkmen Cephesi'nin Türkmenler tarafından en fazla tanınan siyasi kuruluş olduğunu söylemek mümkündür. Türkmenler, işgalden sonra yeniden şekillenen Irak siyasetinde etkin bir rol oynamamışlardır. Ayrıca Türkmenler, işgalden sonra ABD tarafından oluşturulan 25 kişilik Geçici Yönetim Konseyinde sadece bir kişiyle temsil edilmiştir. Türkmenlerin tek temsilcisi olan Songül Çabuk'un seçilmesi de yönetimde kadınlara tanınan kotadan yararlanmasından kaynaklanmaktadır (Duman, 2011: 24). ABD'nin Türkmenlere karşı uyguladığı demokrasi olmayan politika açıkça görülmektedir. Amerikalı yetkililerin açıklamalarına göre 25 kişi de Irak'taki nüfus yapısına göre belirlenmiştir. Oysa Irak'ta Türkmen nüfus olarak üçüncü etniğe sahiptir. Asurîlerin nüfusu ise Türkmenlerden daha az olduğunu görülmektedir. Fakat Geçici Konseyde Kürtlere 5 sandalye ve Asurîlere 1 sandalye verilirken, Türkmenlere sadece 1 sandalye verilmiştir.

Irak Geçici Yönetim Konseyi, Irak Geçici İdare Yasası'nı hazırlamıştır. Bununla birlikte ABD yönetimi Türkmenlerin haklarının anayasa ile güvence altına alınacağını açıklamıştır. Bu gelişme Türkmenler tarafından sevinçle karşılanmıştır. 1 Haziran 2004'te Irak Geçici Yönetim Konseyi bir toplantı düzenlemiş ve oluşturulan Bakanlar Kurulu'nda Türkmenlere iletişim ve Teknoloji Bakanlığı verilmiştir. Reşad Ömer Mendan'a verilen bu konum, aslında kaotik bir görünümün olduğu ülkede önem taşımamaktadır. Yönetim böylece Türkmenleri siyasal anlamda etkisiz hale getirmiş ve olası itirazların önüne geçmeye çalışmıştır. Ayrıca 2005 ve 2010 seçimlerinde Türkmenlere çeşitli bakanlıklar verilmiştir. 2005 yılında kabul edilen Irak Anayasası, Türkmenlerin varlığını kabul etmiş ancak Kuzey Irak'ta Kürtlere tanındığı gibi özerk bir bölge ya da vilayet tayin edilmemiştir. Dolayısıyla söz konusu anayasa Türkmenlere, Kürtlere tanındığı şekilde geniş haklar tanımamıştır. Türkmenler azınlıklar için yer alan bazı bireysel haklardan yararlanabilmektedirler (Çankara, 2010: 729).

Bu noktada Türkmenler bir takım dilsel haklar kazanmış ancak kültürel özerkliğe sahip olamamışlardır. Söz konusu anayasada Arapça ve Kürtçe ülkenin resmi dili olarak kabul edilmektedir. Ancak daha sonra verilen bir kanun teklifinin onaylanması ile Türkmence, Süryanice ve Aşurice de resmi dil olarak kabul edilmiştir. Böylelikle ilk etapta kamuoyunda ülkede Arapça ve Kürtçe ile birlikte resmi dil sayısının 5'e çıkmış olduğu yönünde bir algı yaratılmıştır. Bu gelişme Türkmenler açısından önemli bir kazanım gibi gözükse de, yasanın sorunlu tarafı bu hakkı Türkmenlere ülke genelinde değil, onların çoğunluk olarak yaşadıkları bölgelerde tanımış olmasıdır.

Türkmenlerin bundan sonraki hedefi Irak genelinde dillerinin Kürtçe ve Arapça gibi resmi dil olarak kabul edilmesini sağlamak olmuştur (Çankara, 2010: 730).

Irak'ta savaş sonrasında ülkede tansiyon sürekli yüksek olmuştur. Savaşın ardından ülkenin siyasi yapısını şekillendiren temel unsurlardan biri 'mezhepçilik' olmuştur. 2006-2007 yılları arasında kısmen azalan mezhepler arası gerginlik özellikle ABD askerlerinin çekilmesinin ardından 2011 yılından itibaren yeniden artış göstermiş ve kanlı çatışmalar yaşanmıştır. Bu çatışmalar sırasında Türkmenlere yönelik baskı ve şiddet hareketleri artmıştır. Türkmen halkının kanlı saldırılarda liderlerini ve önemli siyasetçilerini kaybettiğini ifade eden Irak Türkmen Cephesi Başkanı Salihi, Kerkük, Selahaddin ve Musul'da Türkmen vatandaşlarının son 10 yılın en acımasız saldırılarına maruz kaldıklarını dile getirmiştir. Son olarak Salihi, Türkmenleri hedef alan bombalı ve silahlı eylemlerin, ülkedeki şiddet olaylarının bir parçası olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bunların Türkmenleri yok etmeyi hedefleyen planlı saldırılar olduğunu açıklanmıştır. Amacın Türkmenleri kendi kaderine terk etmek ve çatışmanın ortasında bırakmak olduğunu ifade etmiştir (Güngör, 2014: 31).

4.5 Kerkük'ün Statüko Sorunu

Kerkük, Irak'ta en fazla etnik grubu içinde barındıran önemli şehirlerden birisidir. Ayrıca şehir sahip olduğu zengin enerji kaynakları sebebiyle de ülkedeki güç mücadelesinin odağında yer almaktadır. Şehir, belli başlı nüfus grupları olan Kürtlerin, Arapların ve Türkmenlerin bir yandan kontrol çabalarına, bir yandan da özellikle Türkmenlerde gözlemlendiği gibi bu çatışmalar içerisinde hayatta kalma mücadelelerine sahne olmuştur. Örneğin Saddam rejimi döneminde bölgede başta Türkmenler ve Kürtler olmak üzere diğer etnik gruplar da göçe zorlanmış ve yerine Araplar yerleştirilmiştir. O dönemde Bass Partisi uyguladığı planlı Araplaştırma politika bilinmektedir. Bu politika şehrin demografisinin değişmesi için bir olanak yaratmıştır (Sadık, 2015: 265).

Irak'ın 2005 yılında kabul edilen Anayasası'nın 140. maddesine göre Kerkük sorununun çözüme kavuşması için normalleşme, nüfus sayımı ve referandumun yapılması gündeme getirilmiştir. Ancak söz konusu maddenin hayata geçirilmesi sürecinde Iraklı taraflar arasında uzlaşma sağlanamayınca 31 Aralık 2007 tarihinde bu madde zaman aşımına uğramıştır. Kerkük 140. maddeyle beraber üç aşamalı plan çerçevesinde yapılması öngörülen referandum ile Bağdat'a veya Irak Kürt bölgesel yönetimine bağlı olacaktır. Referandumun sadece Kerkük halkının değil tüm Irak halkının katılımıyla gerçekleştirilmesi ve kentten geleceğine yönelik ortak bir irade oluşturacak şekilde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Ancak referanduma sadece Kerkük halkının katılımı öngörülmüştür. Zira 2003 işgali sonrası Kerkük'ün Kürtler tarafından demografik yapısı değiştirilmiştir. Kerkük'ün geleceğini belirleyen referandumun yalnızca kentteki etnik grupların katılımıyla gerçekleştirileceği düşüncesi, güçlü olanın demografik yapıyı değiştirmesini de beraberinde getireceğini göstermektedir.⁴Ayrıca bu maddenin açık ve gizli yanları da bulunmaktadır. Açık olan yanı "ihtilafli bölge" tabirinin esas itibarıyla Kerkük'e karşılık gelmesidir. Gizli olan yanları da ihtilafın Kürtlerle Araplar arasında olduğu ve Kerkük dışında kalan bölgelerin zikredilmemesidir. Bir diğer ifadeyle ihtilafın içinden Türkmenler dışlanmıştır. Nitekim Kürtler ihtilafli bölgeler olarak Kerkük'ün tamamı; Musul'un Başika, Akra, Sincar ilçeleri; Selahattin'in Tuzhurmatu ilçesi ve Diyala'nın da Hanekin ilçesi ile Mendeli bucağını tanımlamaktaydılar. Aslında Kerkük'ün dışında diğer şehirlerin ihtilafli bölge olduğuna dair hiçbir belge ve anlaşma bulunmamaktadır. Musul'un üç ilçesi hariç diğer ihtilafli yerlerin en büyük müşteregi Türkmen ağırlıklı olmasıdır. Kerkük, Tuzhurmatu, Hanekin ve Mendeli bölgeleri 50 yıllık bir süreç içerisinde demografik yapısı planlı şekilde değiştirilmiş Türkmen yerleşim bölgesidir. Buna Altunköprü ve Kifri şehirlerini de katmak mümkündür (Nakip, 2013: 99-100). Böylelikle işgalden önce Saddam'ın uyguladığı politikalar ve işgal sonrası Kürt gruplarının

⁴ Semin, A. Irak.2ta Türkmenlerin Geleceği ve Kerkük'ün Özerklik İhtimali, http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-51-20150630341225_a.pdf (erişim tarihi 21.12.2017).

uyguladığı eylemler neticesinde, eskiden beri bir Türkmen yerleşim bölgesi olan Kerkük şehrinin demografik yapısı değiştirilerek ve Türkmenlerin şehirden dışlanmaya çalışılmışlardır.

5 Sonuç

Türk devletlerinin bölgede hakim oldukları dönemlerde Irak'taki Türkmenler bütün sosyal, kültürler ve siyasi haklara sahip olmuşlardır. Ayrıca bu dönemlerde Türkmenler Irak'ın devlet yönetiminde önemli mevkilerde yer almıştır. Fakat Osmanlı İmparatorluğunun yıkılması ve İngilizlerin bölgeye yerleşmesi Irak'taki Türkmenler için zor ve karanlık günlerin başlangıcı olmuştur. İngiliz Mandası tarafından kurulan Irak Devleti'nde Türkmenler asli bir unsur olarak görülmemiştir. Asli unsur için söz konusu olabilecek hususlar Türkmenler için asla geçerli olmamıştır. Türkmenler asli unsur sayılmadıkları gibi azınlık da sayılmamıştır. Uluslararası bir anlaşma ile sosyal ve kültürel hakları garanti altına alınmamıştır. Bütün bunların yanı sıra Türkmenler kendilerine uygulanan demokrasi olmayan politikalar sebebiyle büyük baskılara ve şiddete maruz kalmıştır.

1932 yılında bağımsızlığını kazanan Irak devleti Türkmenlere yönelik baskılar devam etmiştir. Bağımsızlıktan sonra yönetimler değişse de bile Türkmenler için yeni bir dönem başlangıcı söz konusu değildir. Ayrıca bu politikalar Türkmenlere karşı devam etmiştir. O tarihten sonra Irak'ta iktidara gelen her parti aynı politika uyguladığı söylemek mümkündür. Irak devletinde farklı zamanlarda farklı partiler tarafından Türkmenleri çeşitli sosyal ve kültürel haklar tanınmış ancak bu haklar pek hayatta geçirmemiştir. Baas Partisi iktidarı döneminde Türkmenlere yönelik şiddet ve baskının dozu biraz daha artmıştır. Mart 2003'te ABD'nin Irak'a gerçekleştirdiği müdahale sonrası yeni bir dönem başlangıç umidi ile siyasette katılmışlar. Fakat daha sonra durum öyle olmadığını ortaya çıkmıştır. Çünkü işgalden sonra Irak ananasında Türkmenlere bazı kültürel siyasal ve sosyal haklar vermişti yalnız bu haklar pek hayatta geçmemiştir.

Kaynakça

- Çankara, Y. (2010). ABD'nin 2003 Irak Operasyonu Sonrasında Irak Türkmenlerin Konumu ve Geleceği, Tarihte Günümüzde Ortadoğu'da Türkmenler (Irak-İran-Suriye), Uluslararası Sempozyumu, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi.
- Çobanoğlu, M. (1994). Türkiye-İrak İlişkilerinin Dünü, Bugünü, Yarını. İstanbul: Harp Akademilerin Basın Evi.
- Doğan, S. (2018). Irak Türkmenleri, İnsan ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, Sayı 68, İstanbul.
- Duman, B. (2011). 2003 Irak Siyasetinde Türkmenler ve Yeni Hükümete Türkmenlerin Durumu. Ortadoğu Analiz Dergisi, 3 (25).
- Erkmen, S. (2010) Irak'ta İşgal Sonrası Siyasal Yaşam ve 2010 Parlamento Seçimleri, Ortadoğu Etütleri, Ankara, 2 (3).
- Güngör, F. (2014). Ortadoğu Denklemine Irak Türkmenleri ve Geleceği. Uluslararası Sosyal ve Eğitim Dergisi, 1 (2).
- Hasan, M. (2003). Irak'ın Gizlenen Gerçeği: Türkmenler, Irak Krizi. Özdağ, Ü. (Ed), Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Maruf, A. (2001) Türkiye-İrak İlişkilerinde Türkmenler: Körfez savaşı sonrasında Günümüze. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Nakip, M. (2013). Irak'ta İhtilafli Bölgeler ve Türkmenler. Ortadoğu Analiz Dergisi. 5 (49).
- Sadık, G. (2015). Kerkük'ün Statüsü Krizi. Çakmak, H. (Ed), Türk Dış Politikasında 41 Kriz içinde. Ankara: Kripto Yayınları.
- Silleli, T. (2005). Büyük Oyunda Türkiye-İrak İlişkileri. İstanbul: Kültür Sanat Yayınları.

Yılmaz, S. (2005). Irak Türkmenlerine Yapılan Katliamlar ve Bunun Türk Kamuoyuna Yansımaları (1924-1959). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.

Yılmaz, S. (2012). Irak Dosyası. İstanbul: Kum Saat Yayınları.

Kaynak Gösterimi

APA:

Mahmood, H.H. (2020). Geçmiş ve Gelecek Arasında Irak'lı Türkmenler: Politik Uygulamaların Tarihsel Eleştirisi. *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 1(1), 66-75.

MLA:

Mahmood, HeersH Hasan. "Geçmiş ve Gelecek Arasında Irak'lı Türkmenler: Politik Uygulamaların Tarihsel Eleştirisi." *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, c. 1, s. 1, 2020, ss. 66-75.

Chicago:


Mahmood, HeersH Hasan. "Geçmiş ve Gelecek Arasında Irak'lı Türkmenler: Politik Uygulamaların Tarihsel Eleştirisi." *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 1, s. 1 (2020): 66-75.

Foucault ile Bedenin Tarihsel Kurgusunun Paradoksu¹

Foucault And The Paradox Of Bodily Inscriptions

Judith Butler

Çeviren: Mustafa Demirkan*

 0000-0002-3084-6950

Genellikle bedenin inşa edildiğine dair olan varsayımlar, Foucault'nun düşünceleri ile ilişkilendirilen bir konumdur. Foucault perspektifi ile beden, söylem ve iktidar rejimlerinin, hukuki ve üretken güç ilişkileri içinde düğüm veya bağlantı noktası oluşturduğu bir alana karşılık gelmektedir. Ancak beden hakkındaki bu argüman, bedenin değişmezliğini, bir başka deyişle önceden verilmiş olanın kendi görünüşteki yapısının alanı haline gelmek için varoluşsal olarak ulaşılabilir bir beden olduğunu ima eder. "Beden" denen bu alanı muhafaza altında tutan nedir? Bu sınırlandırma nasıl ve kim(ler) tarafından yapılmaktadır? Hangi "beden", beden olarak nitelendirilir? Bir bedenin varoluşsal statüsünü inşa eden şey(ler) ne(ler)dir? Varolan bedenin bilinemez olan evrenselliğinin içerisinde bir cinsiyet ya da cinsiyetler var mıdır? Bir beden hangi şekle sahip olmalı ve "beden" dediğimiz şey tam olarak nereden gelmektedir?

"Bedenin kültürel olarak inşa edildiği" iddiası, bir yandan, bedenin edindiği anlam veya niteliklerin aslında kültürel olarak oluşturulmuş ve dolayısıyla değişim gösterebileceğini iddia etmektir. Ancak cümlelerin yapısını dikkatli incelediğimizde "inşa" kelimesinin anlamı karmaşıklaştırdığını fark edebiliriz. Beden ontolojik olarak geçirdiği inşa sürecinden farklı olarak mı algılanmalıdır? Eğer durum buysa, o zaman inşanın meydana geldiği nesne veya yüzey olan "beden" in kendisinin inşa sürecinden önce olduğu görünecektir. Yani beden dediğimiz şey inşa edilmemiş, kesinlikle düşünülmüş bir şey olarak algılanacaktır. Bu imgelem, nesnesi olan bedenle dışsal olarak ilişkili mekân ve zamanın tarihselliği ile bir arada tahayyül edilmelidir. Gerçekte, "Beden inşa edilmiştir." ifadesine sahip çalışmalar, kendisinin soy bilimsel açıklamasını gerektiren bir yapı olmasına izin vermeyi reddetmektedir. Ama bir ihtimal ifadenin göndermeli iddiası sahip olduğu retorikte de saklı olabilir. Yani cümlelerin içinde adı geçen bedeni, yapı alan bir nesne olarak değil, koşullu atıflar üstlenebilecek maddi bir şey olarak düşünmek gerekebilir. Belki de ifadeyi, kendine gönderme yapan bir şekilde okumak yararlı olacaktır. Belirsizliği içinde "beden" e yapılan herhangi bir atıf, zorunlu soy bilimsel eleştiriye açık bir yapıda kabul edilmelidir.

Foucault yazmış olduğu birçok metinde, belirli sosyal alanlar içinde bedenleri oluşturan düşünsel veya kültürel anlamlardan, herhangi bir şekilde ayrılabilen bedenler için bir "maddilik" olup olmadığını açıkça sorgular. Söz gelimi, Cinselliğin Tarihi (The History of Sexuality, 1980) adlı kitabında Foucault, bedenin kültürel olarak tartışmalı anlamların bir alanı olduğunu ve bedensel yaşamın en gerçekçi yönleri arasında bulunmak için cazip olabileceğimiz cinsiyetin kendi başına "hayali bir nokta" olduğuna değinmektedir. 1977'de yayımladığı bir başka çalışması olan "Nietzsche, Genealogy and History" adlı makalesinde Foucault açıkça şöyle yazar: "... insandaki hiçbir şey -bedeni

¹ Orijinal künye: The Journal of Philosophy, Vol. 86, No.11, Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1989), pp. 601-607 Published by: Journal of Philosophy.

*Y. Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD. ✉mdemirkan75@gmail.com

bile- kendini tanımanın veya diğer insanları anlamının temeli olarak hizmet etmek için yeterince kararlı değildir." (a.g.e s.153). Foucault'nun bedenlerin kültürel yapılar olarak oluşturulduğu mekanizmayı tanımlama girişimi, gerçekte inşasının dışında olan, bazı yapıların da değişmeyen ve aslında bir bedeni temsil eden kültüre karşı dinamik direnç odağı olarak şekillendiğini göstermektedir.

Bu son iddia, Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'ndeki psikanalitik teorisi ve liberalist cinselliğin ikircikli bunalımlarına yönelik eleştirisini okuyanlar için şüphesiz şaşırtıcı olacaktır. Çünkü Foucault açık bir şekilde yasadan bağımsız bir bedenin ve güç ilişkilerinden kurtarılmış bir cinselliğin olamayacağını iddia eder. Ancak bedenin, meçhul genelliği içerisinde, tek başına kültüre karşı dinamik bir direniş noktası olduğu kanıtlanırsa, o zaman sahip olduğumuz bedenin kültürel olarak inşa edilmemiş olduğu da kanıtlanmış olur. Aslında bu kültürel inşanın kaçınılmaz sınırı ve başarısızlığının da bir göstergesi olacaktır. Metnin ilerleyen akışında, Foucault'nun, bedenlerin kültür veya söylem/iktidar düzeninin özgül bağları içinde oluştuğunu ve bedenin herhangi birinin dışında maddi veya ontolojik bağımsızlığının olmadığını ileri sürülmesini tartışacağım. Bu sistem yine Nietzsche'den ödünç alınan soy bilimi kavramı ile bedeni bir yüzey veyahut gizli bir güç olarak gören, kültürel yapının işleyişi tarafından tahakküm altında tutulan ve dönüştürülen bir beden anlayışına dayanmaktadır. Dahası, bu kültürel yapının işleyişi, "tarih" olarak anlaşılır ve tarihin özgül devingenliği problemleri bir şekilde tarihsel kurgularda aranır. Foucault için bedenin kültürel inşası, kültürel anlamlar üreten bir daktilo gibi düşünülebilecek tarihin bizzat kendisinden baştan sona etkilenir. Bedenin maruz kaldığı deformasyonlar, tarihsel kurgu için hazır bir yüzey veya boş bir sayfa olarak sunulup tarihin belirleyeceği "damgasını"² beklemektedir. Foucault, bedenin kültürel bir kurgu dışında var olmadığını iddia ediyor gibi görünse de, aslında "kurgu"nun işleyişinin bizzat beden haricinde ya da dışında gereken bir gücü ima ettiği söylemektedir. Bu değerlendirmelerde Foucault'nun tartışmaya sunduğu asıl sorunsal ise kurgu modelindeki kültürel inşa sürecinin anlaşılmasının, "inşa edilmiş" ya da "kurgulanmış" bedenin bu kurgudan ayrı bir ontolojik statüye sahip olup olmadığıdır.

Foucault, aynı makalede bir dizi metafor ve sembol aracılığıyla bedeni, genellikle "yüzey", çok yönlü "güçler" ve kültürel kurgunun bir sahnesi ya da alanı olarak tanımlar. "Beden tüm durum ve olguların yüzeyidir. (...) Soy bilimin görevi tamamen tarih tarafından damgalanmış bedeni gün yüzüne çıkarmaktır." (a.g.e). Tarihin amacı "[salt olan] bedenin imhası"nı gerçekleştirmektir. Bu tahayyül paradoksal bir biçimde, Freud'un, Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'nde eleştirmeye çalıştığı birincil süreçlerin bastırılması ve yüceltilmesi yoluyla uygulanan iktidarın hukuki yapısının "medeniyet" tanımlamasını hatırlatır. Çok yönlü güçler ve dürtüler, tarihin hem yok etmeye çalıştığı hem de geçmişin birikimsel olarak ortaya çıkışıyla³ koruduğu şeylerdir. Foucault'nun yazdığı gibi "süreklilik parçalanma halinde olan beden", her zaman kuşatma altındadır ve tarihin pek çok dönemi tarafından yıkıma uğrar. Tarih, konuşulacak özneyi ve onun anlamlarını üretmek için bedenin, onun karşısında boyun eğmesini gerektiren, değerlerin ve anlamların yaratıcısı olarak görülür. Buradaki bedeni, Foucault'nun kökten tarih dışı bir şekilde tarihin "tek draması" dediği bir drama veya bedenin boyun eğdirilmesi ile kurgulanması ve baskıcı anlamlandırma yapısı aracılığıyla zayıflatılmış bir diğer deyişle yeni değerlerinin yaratılmış olduğu bir tasarı olarak anlamak gerekmektedir (a.g.e s.150). Bu tarihin, bir tür "yaşam biçimi"⁴ olarak anlaşılmalıdır. Daha ziyade temel baskısı ve üretici jesti şeklinde kabul edilmelidir.

Foucault bedenin istikrarlı olmadığını, bireyler, kültürler arası dönüşüm gösterdiğini ve tarih ötesi olarak evrensel bir konsensüs niteliğinde anlaşılamayacağını savunmuş olsa da yine de kültürel kurgunun sabitliğini "tek bir drama" olarak betimler ve bu tarihsel kurgunun dramasının önerdiği - aslında bedenin kendisinin reddettiği- evrensellikten çalışmalarında yararlanır. Tarihin pratiğini ifade eden değerlerin yaratılması, tıpkı Kafka'nın Ceza Sömürgesi (2019) eserinde, işkence aletinin

² Türkçe Söyleyen Notu [T.S.N]: Orijinal metin de *imprint* olarak geçmektedir. Bu mefhum Foucault'nun a.g.e'nden (s. 148) ödünç alınmıştır.

³ [T.S.N]: Entstehung

⁴ [T.S.N]: Modus Vivendi

üzerinde bedeni yok etmesi gibi, bedenin yok edilmesini gerektiriyorsa, o kurgunun önünde istikrarlı ve sağlam bir beden olmalıdır. Bir anlamda Nietzsche'de olduğu gibi Foucault için de kültürel değerlerin beden üzerindeki tahakkümü bir kalem ve kâğıdın ilişkisine benzemektedir. Yazan-yazılan, etken-edilgen ikilikleri ile kavrayabileceğimiz bu anolojide kâğıt, kalem karşısında sahip olduğu tüm işlevlerini yitirmiş ve teslimiyetini kabullenmiştir. Biçimlendirilmiş kurgunun herhangi bir anlam ifade edebilmesi için sınırları belirsiz alanlar kümesi olarak anlaşılan bedenin yok edilmesi -Freud terminolojisini kullanarak- süblimasyona⁵ ya da -Nietzsche terminolojisi ile- değerlerin yeniden değerlendirildiği⁶ bir ortamda dönüşüme maruz kalması gerekmektedir. Yani kültürel değerlerin yaratılışının ima ettiği şey, tarih ve kültürün ortaya çıkması için yok edilmesi ve yeniden biçimlendirilmesi gereken bir araç olarak bizzat bedenin kendisidir.

Foucault, bedeni kültürel kurgusundan önce muhafaza ederek -yani bu yolla- ona anlamından ve biçiminden önce bir maddesellik ifade eder. Paradoksal olarak hem Freud'u hem de Nietzsche'yi bedenin ve süreçlerinin önceden söylemsel ontolojisini varsaymakla eleştirir. Cinselliğin Tarihi'nde psikanalitik söylemlerin bastırılmasına yönelik arzuların aslında hukuki bir uygulama olarak bizzat psikanaliz tarafından üretildiğini savunur. Gerçekte, "bastırılmış arzu", psikanalitik söylemin, nefis bir söylemsel üretimin, çağdaş cinsellik uydurması ve örgütlenmesinin sonucudur. Aslında Foucault burada, doğrudan doğruya, geçici ve ontolojik olarak baskıdan önce gelen bir "direnişçi güç"ün olduğunu varsayan hukuksal ve baskıcı bir yasanın kavramsallaştırılmasına karşı çıkmaktadır. Onun baskıcı hipoteze yönelik soy bilimsel eleştirisinin etkisi, dürtülerin ve/veya arzuların söylemsel figürasyonunu, *apriori* varsayımından ziyade, kanunla eşzamanlı ve kanunların sonucu olarak tasavvur etmektir. İlginç bir şekilde Foucault, Hapishanenin Doğuşu'nda (Discipline and Punish: The Birth of the Prison, 1979), Nietzsche'nin söylemsel bir içgüdüsellik varsayımının üstü kapalı, paralel bir eleştirisini sunar. Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü Üstüne'de (2010), yaşamı onaylayan pek çok içgüdü'nün köle ahlakının yasaklayıcı etkileri aracılığıyla reddedildiğini ve içselleştirildiğini savunur. Buna karşılık Foucault, içselleştirme diline ve bu dilin ima ettiği içsel psikik ve dışsal toplumsal alan arasındaki ayrıma adeta bir meydan okumaktadır.

Foucault, Hapishanenin Doğuşu'nda tıpkı Cinselliğin Tarihi'nde, cinsiyetin "gizil" hakikatine olan inancı reddettiği gibi hükümlülerin boyun eğmesi ve özneleştirilmesine ilişkin tutumların içselleştirilme doktrine de benzer bir tavır göstermektedir. Yasaklayıcı yasalar bedene alınmaz, içselleştirilmez veya dahil edilemez, daha ziyade biçiminin, tarzının ve dışsal anlamının yapılandırma ilkesiyle beden üzerine kazınır. "Beden doğrudan politik alanla ilişkilidir; iktidar ilişkileri ona hemen etki eder, ona yatırım yaparlar. İşaretler, eğitir, işkence eder; görevleri yerine getirmeye, adetleri uygulamaya, belirtilenleri yaymaya zorlar." (a.g.e s.25).

Bir anlamda, Hapishanenin Doğuşu, Nietzsche'nin içselleştirme öğretisinin bir yazım dili kabulü ile yeniden algılama çabası olarak okunabilir. Foucault, hükümlülere uygulanan stratejinin suç dürtüsünü bastırmak değil, bedenlerin bariz özleri, tarzları ve zorunlulukları olarak yasaklayıcı yasayı meşru kılmaya zorlamak olduğunu aktarmaya çabalamaktadır. Bu kurallar tam anlamıyla içselleştirilmemiştir, ancak bedenlere kazınmıştır. Bedene kazınan yasalar, bireylerin kendilik kültürlerinin, vicdanlarının, arzularının belirleyicisinin bir göstergesi olarak kendilerini açığa çıkarır. Gerçekte, yasa bu şekilde bedene tamamen yayılmıştır. Normlar, bedene sosyal olarak bilinirliği ve anlaşılabilirliği bahşeden ilkedir. Yasal hukuk, artık tabi olduğu ve özneleştirdiği bedenlerin dışında görünürlük sağlayamamaktadır. "Özün bir yanılsama veya ideolojik bir etki olduğunu söylemek yanlış olur. Tersine hükümlüler üzerinde uygulanan gücün denetiminin, bedenin etrafında bir kalıcılığı, gerçekliği mevcuttur." (a.g.e s.29). Bedene "dahil" olarak anlaşılan içsel ruh yani tin, bedenin kurgusuyla üretilir; gerçekten de tin denilen olgu yüzeye kazılıdır ve bedende tarif edilemez bir derinlik yanılsamasını üreten bir anlamdır. Yapılandırıcı bir görünmezlik olarak tin, görünen ve cismani olan semboller içinde ve tarafından üretilir. Nitekim tin, bedenin anlamlandırılması için

⁵ [T.S.N]: *Sublimation*, yüceltme ya da arılaştırma, saflaştırma anlamlarında da kullanılabilir.

⁶ [T.S.N]: *Transvaluation*

bedene ihtiyaç duyar. Bedenin maddi yollarla kendi sınırını ve derinliğini ifade etmesini gerektirir. Dahası, beden, bu anlamlandırma gerçeğini gizleyen bir şekilde anlamlandırılmalıdır. Aslında bu anlamlandırma pratiği, yalnızca somutlaştırılmış etkisi, yani tanımlayıcı ve maddi olmayan bir içsellik ve derinlik ontolojik gerekliliği olarak görünmesini sağlar.

Tinin yapılandırıcı bir iç mekân olarak etkisi, bedenin hayati ve kutsal bir muhafaza olarak önemi aracılığıyla üretilir. Tin, tam olarak bedende eksik olan şeydir; dolayısıyla beden de, kendini bu eksiklik üzerinden kurgular ve ruhu gösteremeyen bir şey olarak ifade eder. Öyleyse tin, iç/dış ayrımının kendisine karşı çıkan ve onu yerinden eden yüzeysel bir anlam taşımaktadır. Kendini sürekli olarak böyle gizleyen bir toplumsal anlam olarak bedene kazınmış içsel, psikik alan figürüdür. Foucault'nun terminolojisiyle, tin beden tarafından ya da beden içinde hapsedilmiş değildir, tersine, "Tin, bedenin hapishanesidir." (a.g.e s.30).

Foucault'nun Hapishanenin Doğuşu ve Cinselliğin Tarihi'ndeki analizlerinin eleştirel gücü, yalnızca belirli iktidar ve söylem koşulları altında bedenlerin tanımlandığı şekillerde anlamlandırıldığını ve düzenlendiğini varsayar. Foucault bu eleştirileri daha önce değinildiği üzere Nietzsche'den ödünç aldığı ve geliştirdiği soy bilimsel teknik ile gerçekleştirir. Ancak "Nietzsche, Genealogy and History" adlı makalesine geri dönecek olursak kendi metafiziksel taahhütlerinin, klasik soy bilimsel eleştirinin eleştirel gücünü ciddi şekilde zayıflattığını da bu çalışmasında "itiraf eder". Aynı denemede, "itaat" mefhumunun, tarihsel olarak özel olmasına rağmen, aynı zamanda "tarih" in esası ve tarih-ötesinin önkoşulu olduğunu açıklığa kavuşturmuştur. Gerçekten de, bu anlamlı ya da üretken itaatin, belirli bir tarihin, sonsuzca tekrarlanabilir bir sahnenin temel repliği olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kelimeler ve Şeyler'in (The Order of Things, 1979) girişinde Foucault, zamanının hüküm süren felsefi ahlaki olarak yapısalıcılığın var olmasına ve kendi eserinin yapısalıcılığın felsefi kelime dağarcığıyla değişmez bir şekilde bağlantılı olmasına rağmen yine de onun terimleriyle kısıtlanmış hissetmediğini belirtmeye ihtiyaç duyar. Foucault'nun çalışmasını şahsen yapısalcı bir konuma indirgemek istemesem de, bedenlerin somut olarak tabi kılınması ve biçiminin bozulması yoluyla anlamlar üreten "evrensel kültürel yasa" kavramının, tamamen Claude Lévi-Strauss'un "Akraba İlişkileri" analizinden türetilebileceğini düşünüyorum. Lévi-Strauss'a göre ensest tabu, kimlikleri cinsel farklılık ekseninde tesis eder ve dolayısıyla, yüksek düzeyde yapılandırılmış akrabalık ilişkileri üretmek için bedenleri baskı altına alır. Bedenlerin maddeselliğini "doğa" veya "ham" oluştururken, cinselliği baskılayan ve toplumsal örgütlenmeyi yaratan normlar ise "kültür" ve "işlenmiş" dir.

Foucault, yapısalıcılığın kodladığı ikili karşıtlıkları antropolojinin evrensel gerilimleri olarak eleştiriyor görünürken, tarihsel anlamların nasıl ortaya çıktığına dair kendi açıklamalarında bu karşıtlıkları yeniden birleştiriyor görünmektedir. Tarihin, tarihi olmayan bir beden üzerine "kurgulanmış" ya da "damgalanmış" olması, bedenin tarihin ön koşulunu oluşturduğunu değil, aynı zamanda temel işleyişe karşı belirli iktidar rejimlerinin kuralsızlaştırılması ve yıkılmasına sebebiyet verdiğini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, Foucault, tarih öncesi bir bedeni, tarih ve kültürün nihayetinde ve paradoksal olarak hukuki terimlerle tasarlandığı tarih ve kültüre karşı bir direniş kaynağı olarak tanımlamış görünüyor. Bunun, Foucault'nun iktidarı hem üretimsel hem de hukuki kiplerde formüle etme programına aykırı olduğu açıktır. Yine de tarih üzerine ifadeleri, cinsellik ve suçluluk üzerine çalışmalarının ortaya koyması gereken yapılandırılmış bedene ilişkin sezgiyi zayıflatıyor görünmektedir.

Tarihsel kurgu ile karşı koyabilen beden arasındaki ayrım, Foucault'nun tanımladığı şekliyle şecere görevinde önceden varsayıldığı için, ayrımın kendisi bir soy bilimsel araştırmanın nesnesi olarak dışlanmıştır. Aslında bahsi geçen ayrım, onun argümanının eleştirel olmayan bir şekilde kabul edilmiş ve üstü kapalı olarak formüle edilmiş bir önermesi niteliğinde işlemekle kalmaz, bunula birlikte bedenlerin yapılandırılmış statüsüne ilişkin argümanının kanıtlanması gerektiği yönündeki merkezi noktayı da zayıflatır. Cinselliğin Tarihi'nde ya da Herculine Barbin'in Namıdğer Alexina B. (2019) adlı kitabının önsözünde olduğu gibi Foucault aslında düzenleyici bir rejim tarafından beden, "tarih" in bir çeşit zaferi olarak anlaşılın diye üzerine dayatılan kültürel tutarlılığın denetleyici

pratiklerini bozmak için bedenini yüzeyini kıran söylemsel ve çok sayıda bedensel güce başvurmayaya çalışıyor. Olası bir kategori-öncesi⁷ bozulma kaynağı reddedilirse ve eğer beden mefhumu, dışsal olarak kurgulanmak eylemiyle ilişkilendirilerek bir seçere eleştirisine tabi tutulursa; anlamlandırma pratiği gibi bedenlerin sınırlarının telaffuzunun Foucault'cu bir açıklamasını yapmak mümkün olabilir mi? Kültürel ya da söylemsel olarak beden nasıl tanımlanabilir?

Açık olan şey, kurgunun ne somutlaştırılmış tarih tarafından başlatılan bir eylem ne de tarihi yazarken eş zamanlı olarak üreten usta bir tarihçinin performatif başarısı olacaktır. Kültürel olarak inşa edilmiş beden, toplumsal alanın büyüğü veya onto-teolojik kökenleri, yapısalcı ayrımları veya kurguları olmayan, yıkıcı ya da başka türlü, ontolojik olarak yasa önünde dokunulmamış, yaygın ve aktif bir yapılanmanın sonucu olacaktır.

Kaynakça

- Alan Sheridan, trans. (New York: Vintage, 1979) [Türkçesi için: Foucault M. (1992). (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Barbin, H.(2019). Namıdiğer Alexina B. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Kafka F. (2019). Ceza Sömürgesi. (İ. Özdemir, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- New York: Random, 1971. [Türkçesi için: Foucault, M. (2017). Kelimeler ve Şeyler. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Nietzsche F. (2010). Ahlakın Soykütüğü Üstüne. (A. İnam, Çev.). Ankara: Say Yayınları.
- Robert Hurley, trans. (New York: Vintage, 1980). [Türkçesi için: Foucault, M. (2007). Cinselliğin Tarihi. (H.U Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.] Philip Kolker, R. (1999). Yalnızlık Sineması- Penn, Kubrick, Coppola, Scorsese, Spielberg, Altman. Ertan Yılmaz (Çev.). Ankara: Öteki Yayınevi.

Kaynak Gösterimi

APA:

Butler, J. (2020). Foucault ile Bedenin Tarihsel Kurgusunun Paradoksu (M. Demirkan, Çev.). *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, 1(1), 76-80.

MLA:

Butler, Judith. "Foucault ile Bedenin Tarihsel Kurgusunun Paradoksu." *Sosyolojik Bağlam Dergisi*, Çev. Mustafa Demirkan, c. 1, s. 1, 2020, ss. 76-80.

Chicago:

Butler, Judith. "Foucault ile Bedenin Tarihsel Kurgusunun Paradoksu." Çev. Mustafa Demirkan. *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 1, s. 1 (2020): 76-80.

⁷ [T.S.N]: Precategorical